John Gray

Las dos caras del liberalismo

Una nueva interpretación de la tolerancia liberal

Paidós Estado y Sociedad 89

John Gray es profesor de Pensamiento Europeo en la London School of Economics and Political Science, y autor, entre otras obras, de *Falso amanecer*, igualmente publicado por Paidós.

John Gray

Las dos caras del liberalismo

"La tarea de la filosofía política no es la de dar un fundamento a la práctica. Nunca ha tenido uno en el pasado, y de alguna manera la especie humana ha ido avanzando a trompicones. El objetivo de la filosofía política es volver a la práctica con menos ilusiones. Para nosotros esto significa abandonar la ilusión de que las teorías de la justicia y de los derechos pueden librarnos de las ironías y las tragedias de la política.

Puede que a algunos esta conclusión les parezca demasiado escéptica. Sería vano negar que el *modus vivendi* es una concepción escéptica. Pero lo que niega no es la idea de que podemos apreciar la diferencia entre lo correcto y lo erróneo. Lo que niega es la creencia tradicional, heredada por la ortodoxia liberal contemporánea, de que los conflictos de valor no pueden tener más que una solución correcta. Abandonar esta idea no representa ninguna pérdida, puesto que supone que la diversidad de modos de vida y de regímenes es un signo de libertad humana, no un signo de error."

JOHN GRAY

Paidós Estado y Sociedad

John Gray

Las dos caras del liberalismo

Una nueva interpretación de la tolerancia liberal

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Two faces of Liberalism*
Originalmente publicado en inglés, en 2000, por Polity Press, en colaboración con Blackwell Publishers Ltd., Cambridge, R.U.

Traducción de Mónica Salomon

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright,* bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2001 John Gray
© 2001 de la traducción, Mónica Salomon
© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1072-5
Depósito legal: B-20.935/2001

Impreso en Gràfiques 92, S.A.
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Agradecimientos 9

1. Tolerancia liberal 11

2. Valores plurales 47

3. Libertades rivales 83

4. *Modus vivendi* 123

Índice analítico y de nombres 161

AGRADECIMIENTOS

Escribiendo este librito he contraído muchas deudas. Muchos años de conversaciones con Isaiah Berlin y con Michael Oakeshott me ayudaron a dar forma a algunas de sus ideas. También las conversaciones con Joseph Raz y con Raymond Plant han sido instructivas.

Un seminario dirigido por Yehuda Elkana y Wolf Lepenies durante una visita al Wissenschaftskolleg de Berlín me permitió formular mis ideas sobre un buen número de cuestiones con mayor claridad. John Burrow, Geoffrey Smith y Charles Spinosa me hicieron valiosos comentarios sobre un borrador anterior. Los intercambios de ideas con Steve Erikson, Henry Hardy y Jonathan Riley también resultaron útiles.

Para todos estos casos son válidas las advertencias que se suelen hacer.

Mi mayor deuda es para con Mieko, a quien dedico este libro.

JOHN GRAY

Capítulo 1

TOLERANCIA LIBERAL

El Estado liberal se originó en la búsqueda de un *modus vivendi*. Los regímenes liberales contemporáneos son floraciones tardías de un proyecto de tolerancia que se inició en Europa en el siglo XVI. La tarea que heredamos consiste en reacondicionar la tolerancia liberal para que pueda guiarnos en la búsqueda de un *modus vivendi* en un mundo más plural.

La tolerancia liberal ha contribuido inconmensurablemente al bienestar humano. No estando en parte alguna tan profundamente arraigada como para darla por descontada, es un logro cuyo valor no podría ser más alto. No podemos prescindir de ese ideal tardomoderno, pero tampoco puede ser nuestra guía en las circunstancias tardomodernas porque el ideal de tolerancia que hemos heredado encarna dos filosofías incompatibles. Vista desde un ángulo, la tolerancia liberal es el ideal de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. Desde el otro, es la creencia en que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida.

Si el liberalismo tiene un futuro, éste reside en el abandono de la búsqueda de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. A consecuencia de las migraciones masivas, de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la continuada experimentación cultural, en casi todas las sociedades coexisten hoy día varios modos de vida y mucha gente pertenece a más de uno. El ideal liberal de la tolerancia que aspira a un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible nació en sociedades divididas por sus reivindicaciones sobre un único modo de vida. No puede enseñarnos cómo vivir juntos en sociedades que albergan muchos modos de vida.

La tolerancia no empezó con el liberalismo. En la antigua Alejandría y en la India budista, entre los romanos, los moros y los otomanos, durante largos períodos, diferentes credos coexistieron en paz. Sin embargo, el ideal de una vida común no basada en creencias comunes es un legado liberal. Nuestra tarea es considerar en qué se convierte este patrimonio en sociedades que son mucho más profundamente diversas que aquellas en las que fue concebida la tolerancia liberal.

El liberalismo siempre ha tenido dos caras: de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; del otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. Según el primer punto de vista, las instituciones liberales se conciben como aplicaciones de principios universales. Según el segundo, son un medio para lograr la coexistencia pacífica. Para el primero, el liberalismo prescribe un régimen universal. Para el segundo, es un proyecto de coexistencia que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes.

Las filosofías de John Locke y de Immanuel Kant ejemplifican el proyecto liberal de un régimen universal, mientras que las de Thomas Hobbes y David Hume expresan el liberalismo de la coexistencia pacífica. En tiempos más recientes, John Rawls y F. A. Hayek han defendido la primera filosofía liberal, mientras que Isaiah Berlin y Michael Oakeshott son exponentes de la segunda.

El ideal de la tolerancia como un medio de alcanzar la verdad fue formulado canónicamente por Locke. Según Locke, la tolerancia liberal estaba lejos de mostrarse escéptica sobre la verdad en religión o en moral. Presuponía que ya se había encontrado la verdad e imponía al gobierno la obligación de promoverla. Lo que se toleraba eran las cosas que se consideraban malas o falsas.[1]

Locke concebía la tolerancia como un camino hacia la única religión verdadera. No extendía la tolerancia a los católicos o a los ateos, quizá porque no confiaba en que la persuasión los condujera a la verdadera fe. La defensa de Locke de la tolerancia es la que nos permite descubrir la mejor vida para la humanidad. Nunca dudó de que tal cosa existiera. A lo largo de su historia, el ideal liberal de la tolerancia como un medio de llegar a un consenso racional universal se ha basado en la misma convicción.

Sin embargo, desde los inicios del pensamiento liberal hubo otra manera de entender la tolerancia. Nada en Hobbes sugiere que privilegiara la tolerancia como un camino hacia la fe verdadera. Para él la tolerancia era una estrategia de paz. Indiferente a las creencias, la única preocupación del gobierno residía en la práctica. Desde esta óptica hobbesiana, el fin de la tolerancia no es el consenso sino la coexistencia.[2]

1. La considerable dependencia del pensamiento político de Locke de una versión específica de la religión cristiana ha sido demostrada en el clásico estudio de John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

2. Véase una interpretación de Hobbes como pensador que vuelve a la tradición pagana

Para los pensadores liberales que buscaban un consenso racional sobre la mejor vida posible, la tolerancia era un remedio para las limitaciones del entendimiento humano. En palabras de Voltaire: «¿Qué es la tolerancia? Es el patrimonio de la humanidad. Estamos todos llenos de debilidades y errores; perdonémonos mutuamente nuestras locuras».[3] Los pensadores liberales nunca han sido excesivamente entusiastas sobre la posibilidad de que las creencias de la gente sobre la buena vida lleguen a coincidir. Siempre han sido lo bastante conscientes de la fuerza de las pasiones como para considerar que la razón pueda ser algo más que un poder frágil en los asuntos humanos.

Era esta manifiesta imperfección de la razón humana lo que apuntalaba el ideal de la tolerancia como un medio para llegar al consenso. La esperanza en un consenso racional sobre los valores da apoyo a las filosofías liberales que prevalecen en la actualidad. Sin embargo, la idea de que la persistencia de muchas formas de vida es una marca de imperfección tiene poco en lo que sostenerse.

La indagación racional en ética no proporciona un consenso sobre la mejor vida posible. Muestra, más bien, que la buena vida se da en muchas variedades. La idea de que el ejercicio de la razón produce acuerdo es por lo menos tan vieja como el Sócrates de Platón. Pese a ello, nunca ha habido mucho en lo que apoyarla. La razón nos puede iluminar en lo que respecta a nuestros conflictos éticos, pero a menudo demuestra que son más profundos de lo que pensábamos y nos deja en la estacada en cuanto a cómo resolverlos.

Los regímenes liberales son considerados a menudo como soluciones al moderno problema del pluralismo. Sin embargo, lo que resulta más notable de las sociedades tempranomodernas de las que surgieron los regímenes liberales es lo homogéneas que eran. Pocas sociedades tardomodernas, si es que alguna lo hace, despliegan un consenso tanto en valores como en creencias. No sólo es que difieran de manera importante entre sí. La mayoría de ellas comprenden varios modos de vida que ensalzan diferentes bienes y virtudes.

El hecho de que en la sociedad coexistan diferentes formas de vida ética está lejos de ser un rasgo característicamente moderno. Todo lo contra-

---

en la que lo fundamental no es la creencia sino la práctica en Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell, 1975, págs. 69–72.

3. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, Londres, J. y H. L. Hunt, 1824, vol. VI, «Toleration», pág. 272 (trad. cast.: *Diccionario filosófico*, 2 tomos, Madrid, Temas de Hoy, 2000).

rio: en su diversidad de modos de vida, las sociedades tardomodernas tienen algo en común con el mundo antiguo. Lo que es nuevo en el mundo moderno no es la aceptación de la diversidad en estilos de vida sino su hostilidad a las jerarquías.

En las culturas de las que surgieron las filosofías morales europeas coexistían muchas formas de vida ética. El politeísmo griego expresaba la creencia en que las fuentes de valor son irreductiblemente plurales. Si bien aceptaba la existencia de la mejor vida humana posible, reconocía muchas fuentes de valor distintas y a veces en conflicto. En su aceptación de muchas fuentes de valor los griegos sintonizaban con otras antiguas culturas: el judaísmo antiguo imponía pocas obligaciones universales; el hinduismo reconocía diferentes obligaciones en diferentes estadios y etapas de la vida.

Las sociedades antiguas eran más receptivas para con las diferencias que las nuestras, en parte porque la idea de igualdad humana era débil o inexistente. La modernidad no empieza con el reconocimiento de la diferencia, sino con una demanda de uniformidad. No hay nada nuevo en la idea de que la buena vida puede variar con personas diferentes. Pensar que es un concepto característicamente moderno es un mero prejuicio.

El antiguo pluralismo encontró pocos ecos en la filosofía griega. Los fundadores de la teoría ética europea eran monistas. Ni Platón ni Aristóteles tenían ninguna duda de que había un modo de vida que era el mejor para la humanidad. El bien para los humanos podía, en último término, ser uno, como imaginaba Platón, o muchos, como Aristóteles se mostró dispuesto a aceptar alguna vez, pero el mejor tipo de vida era el mismo para todos, por más que nunca dudaron de que sólo podría ser vivido plenamente por unos pocos griegos ociosos de sexo masculino. Según este punto de vista clásico, los juicios en conflicto sobre el bien humano son síntomas de error. Para los fundadores de la teoría ética europea, igual que para los cristianos que vinieron después de ellos, los conflictos de valores eran signos de imperfección, no una parte normal de la vida ética.

Desde sus comienzos, la filosofía moral ha sido una lucha para exorcizar el conflicto de la vida ética. Lo mismo ocurre con el pensamiento político. La filosofía política europea ha estado profundamente marcada por la resistencia al conflicto que configuró la ética griega. En la ciudad, como en el alma, el ideal ha sido la armonía. La mayor parte de los pensadores liberales han asumido la fe socrática, cristiana e ilustrada en la armonía de valores. Pero un ideal de armonía no es el mejor punto de par-

tida para pensar sobre ética o sobre gobierno. Es mejor empezar por entender por qué no puede evitarse el conflicto ni en la ciudad ni en el alma.

En la forma en que la hemos heredado, la tolerancia liberal es un ideal de consenso racional. Como herederos de ese proyecto necesitamos un ideal basado no en un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible, ni en un desacuerdo razonable sobre ello, sino en la verdad de que los humanos siempre tendrán razones para vivir de maneras diferentes. Ese ideal es el del *modus vivendi*, que encarna una corriente más antigua del pensamiento liberal sobre la tolerancia y se aplica a nuestras nuevas circunstancias.

El *modus vivendi* expresa la creencia de que hay muchos modos de vida en los que los humanos pueden desarrollarse. Entre ellos hay algunos cuyo valor no puede compararse. Allí donde esos modos de vida son rivales, ninguno de ellos es mejor que el otro. Las personas que pertenecen a diferentes modos de vida no necesitan estar en desacuerdo. Pueden, sencillamente, ser diferentes.

Mientras que la concepción de tolerancia que hemos heredado presupone que un modo de vida es el mejor para toda la humanidad, la del *modus vivendi* acepta que hay muchas formas de vida —algunas, sin duda, aún no ideadas— en las que los humanos pueden florecer. Según el ideal predominante de tolerancia liberal, la mejor vida puede ser inalcanzable, pero es la misma para todos. Desde el punto de vista del *modus vivendi*, ningún tipo de vida puede ser el mejor para todos. El bien humano es demasiado diverso como para realizarse en una vida. Nuestro ideal heredado de la tolerancia acepta con pena el hecho de que hay muchos modos de vida. Si adoptamos el *modus vivendi* como nuestro ideal, aceptaremos con alegría ese ideal.

La indagación ética no nos permite descubrir un único modo de vida o esquema de valores para todos, ni siquiera para un único individuo. Lo que nos muestra, en cambio, es que las personas tienen razones para vivir de maneras diferentes. Los diferentes modos de vida encarnan aspectos incompatibles del bien humano. También, en diferentes contextos, puede hacerlo una única vida humana. Sin embargo, ninguna vida puede reconciliar por completo los valores rivales que coexisten en el bien humano.

El propósito del *modus vivendi* no puede ser apaciguar el conflicto de valores, sino conciliar en una vida en común a individuos y modos de vida con valores en conflicto. No necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir.

La variedad de buenas vidas que los humanos son capaces de vivir no pueden ser contenidas en una única comunidad o tradición. El bien para los humanos está demasiado cargado de conflictos como para que ello sea posible. Por la misma razón, la buena vida no puede ser contenida en un único régimen político. Una teoría del *modus vivendi* no es la búsqueda de un régimen ideal, liberal o de otro tipo. No es conciliable con el concepto de un régimen ideal. Pretende encontrar un modo en el que los diferentes modos de vida puedan convivir en paz.

El *modus vivendi* es la tolerancia liberal adaptada al hecho histórico del pluralismo. La teoría ética que sostiene el *modus vivendi* es el pluralismo de valores. La reivindicación fundamental del pluralismo de valores es que hay muchas maneras diferentes de florecimiento humano, algunas de las cuales no pueden compararse en valor. Entre los muchos tipos de buenas vidas que los humanos pueden vivir hay algunos que no son ni mejores ni peores que los demás, ni tienen el mismo valor, sino que son inconmensurablemente —es decir, diferentemente— valorables. A pesar de ello, puede haber buenas razones para preferir unos bienes inconmensurables a otros.

El pluralismo de valores está más cerca de las teorías éticas que sostienen la posibilidad de conocimiento moral que de los tipos conocidos de escepticismo ético: subjetivismo o relativismo. Nos permite rechazar algunos juicios sobre el bien como erróneos. Al mismo tiempo, significa el abandono de la noción tradicional de verdad en ética. Afirmar que el bien es plural es también reconocer que alberga conflictos para los cuales no hay una solución correcta. No se trata de que no pueda haber soluciones correctas para tales conflictos, sino que, más bien, hay muchas.

El bien es independiente de nuestras perspectivas sobre él, pero no es el mismo para todos. No es sólo que los diferentes modos de vida valoren diferentes bienes y virtudes. Es más: lo que un modo de vida ensalza, el otro lo condena. El pluralismo de valores sostiene que ambos pueden ser correctos. Esta afirmación es paradójica. Parece implicar una tolerancia de la contradicción que la lógica clásica prohíbe. Hay aquí una paradoja, pero no —o eso es lo que argumentaré— de un tipo que debiera preocuparnos. Puede ser que el bien no pueda contener contradicciones, pero se nos muestra en modos de vida que son incompatibles.

Los conflictos de valores no tienen por qué expresar ninguna incertidumbre, práctica o intelectual, sobre qué es lo bueno. En su estado más puro excluyen cualquier incertidumbre de ese tipo. Son conflictos situados dentro del bien mismo. Pese a las diferentes maneras en que pueden ser enten-

didas, la paz y la justicia son bienes universales, pero a veces plantean demandas que son incompatibles. Cuando la paz y la justicia son rivales, ¿qué es peor, la guerra o la injusticia? Ninguna de ellas tiene una prioridad automática o universal. La paz puede ser más urgente que la justicia; las exigencias de la justicia pueden no tener en cuenta las necesidades inmediatas de paz. En conflictos de este tipo las personas no tienen por qué discrepar sobre el contenido de lo bueno o lo correcto. Discrepan en cómo deben conciliarse sus exigencias rivales.

La justicia no habla siempre con una sola voz. Las comunidades que están atrapadas en conflictos en Israel y en el Ulster pueden sostener que invocan los mismos principios de justicia. Sin embargo, sus juicios sobre qué es justo y qué es injusto en el contexto de sus conflictos contemporáneos son profundamente contradictorios. En parte esto refleja sus diferentes interpretaciones de su historia compartida. En parte, sin duda, es también una expresión del hecho de que sus intereses se oponen de muchas maneras. Cuando las comunidades luchan por el poder sobre recursos escasos, tienden a intentar justificar sus intereses rivales con argumentos de justicia. Donde los intereses están en conflicto y el poder político está en juego, los principios compartidos de la justicia dictarán probablemente juicios incompatibles sobre las exigencias de la justicia.

Pero los conflictos sobre las exigencias de la justicia no resultan sólo de estos hechos corrientes. La propia justicia plantea demandas incompatibles. Cuando la justicia requiere que se haga una restitución por injusticias hechas hacia otras comunidades en el pasado, el resultado puede ser injusto para con las actuales generaciones. La exigencia de que se devuelva una tierra que fue injustamente expropiada puede colisionar con una no menos justa reivindicación de la tierra basada en el hecho de haberla trabajado durante generaciones. Semejantes conflictos no surgen de un sentido imperfecto de la justicia. Expresan la verdad de que la propia justicia abarca valores en conflicto.

Aun cuando fuera posible formular una concepción de la justicia que contara con la aceptación universal, ésta plantearía demandas conflictivas sobre las que las personas razonables podrían diferir. Una vez más, esto no se debe a que la razón humana es imperfecta, sino a que las soluciones incompatibles a tales conflictos pueden ser igualmente razonables.

La posibilidad de resolver los conflictos entre valores universales de maneras incompatibles es una de las razones por las que las personas pertenecen a diferentes modos de vida. Los muchos modos en los que los humanos pueden vivir bien encarnan diferentes soluciones a los conflictos entre va-

lores universales discordantes. Contrariamente al ideal liberal de la tolerancia, el hecho de que existan modos divergentes de vida no es resultado de la fragilidad de la razón, sino la manifestación de la verdad de que los seres humanos tienen razones para vivir de maneras diferentes.

Al mismo tiempo, algunos conflictos de valores surgen de concepciones rivales del bien. Provienen no de la rivalidad entre valores que son universales, sino de los diferentes bienes que son ensalzados en modos de vida determinados. Algunos bienes que son centrales en algunos modos de vida están ausentes o son marginales en otros. En las sociedades tardomodernas la autonomía personal y el amor romántico son muy ensalzados, pero estos bienes rivales están lejos de ser alabados por todo el mundo. Hoy día, igual que en el pasado, hay muchos modos de vida que no los celebran o que los condenan.

Quedar atrapado entre las demandas de diferentes modos de vida es una fuente habitual de conflicto moral. Mucha gente se enfrenta a conflictos entre valores para los que no hay una única solución correcta. El hecho de que los modos de vida ensalcen diferentes bienes y virtudes no es una marca de imperfección. Es un signo de que los humanos pueden vivir bien de maneras diferentes.

Sin embargo, no todos los modos de vida permiten a los humanos vivir bien. Hay bienes y males humanos universales. Algunas virtudes son necesarias para cualquier tipo de florecimiento humano. Sin coraje y prudencia ninguna vida puede ir bien. Sin compasión por el que sufre y sin alegría por la felicidad de los demás el artefacto de la justicia no puede mantenerse. Las formas de vida que son deficientes en estas virtudes carecen de las condiciones necesarias para el bienestar humano. Dado que son virtudes universales, pueden usarse para evaluar cualquier modo de vida particular.

Que algunos valores sean inconmensurables no significa que todos los modos de vida tengan el mismo valor. El punto de partida del pluralismo de valores es la diversidad de bienes y males, no de modos de vida. Los diferentes modos de vida pueden tener mayor o menor éxito en el intento de alcanzar bienes universales, mitigar males universales y resolver conflictos entre ellos.

Con todo, los valores universales no pueden ajustarse entre sí para componer una vida ideal, ya sea para la especie, para una sociedad determinada o para los individuos. Más bien, si los valores universales pueden ser rivales, no puede haber algo así como una vida ideal. En el mejor de los casos puede haber una mejor vida para todo individuo, pero no una en la que no haya

pérdidas. En los modos de vida concretos puede haber soluciones mejores o peores a los conflictos de valores, pero ninguna que pueda satisfacer plenamente todas las exigencias legítimas. Hay regímenes mejores y peores y algunos que son totalmente ilegítimos, pero no hay ninguno que realice plenamente todos los valores universales y que sea por ello un modelo para todo el resto.

Las diferencias esenciales entre modos de vida surgen de la manera en que éstos afrontan los conflictos entre valores que son universales. Los valores universales nos permiten evaluar modos particulares de vida, pero no se suman en una moral universal.

En el mundo tal como lo encontramos, incluso los más simples requerimientos de una vida merecedora de ser vivida no pueden satisfacerse siempre por completo. Derribar una tiranía puede dar lugar a una guerra civil. Proteger una amplia gama de libertades liberales puede acortar la vida del régimen que las garantiza. Al mismo tiempo, apoyar a un Estado fuerte como un bastión contra la anarquía puede empeorar el abuso de poder. Una política sabia puede atemperar estos conflictos, pero no puede esperar eliminarlos.

Los conflictos de valores son inherentes al ser humano. La razón no es que los seres humanos tengan creencias rivales sobre la buena vida. Tampoco es —aunque esto se acerca más al quid de la cuestión— que la acción correcta produzca en ocasiones un resultado erróneo. La razón es que las necesidades humanas plantean demandas en conflicto. La idea de una vida humana libre de conflictos de valores se encalla en las contradicciones de las necesidades humanas.

No se trata solamente de que, a causa de las demandas incompatibles que plantean sobre recursos materiales escasos, las necesidades humanas puedan resultar contradictorias en la práctica. Se trata de algo más que eso: las necesidades humanas sólo pueden ser satisfechas plenamente en formas de vida imposibles de combinar. La vida de un soldado profesional y la de un trabajador en una leprosería o la vida de un corredor de bolsa y la de un monje contemplativo no pueden mezclarse sin que se produzcan pérdidas. Esas vidas encarnan virtudes que no coexisten fácilmente y pueden expresar creencias contradictorias. Sin embargo, cada una de ellas responde a una necesidad humana.

Las mejores vidas humanas son muy diferentes entre sí y, a menudo, incompatibles. Ésta no es una verdad lógica, es un hecho sobre la naturaleza humana. Como tal, no es inalterable. Quizás, a medida que las tecnologías de ingeniería genética avancen, los seres humanos sientan la tentación de al-

terar las dotaciones biológicas que les han permitido vivir de maneras tan diferentes. No hay nada que indique que los intentos de hacerlo no puedan tener éxito, pero, si lo tienen, destruirán mucho de lo que hasta ahora ha tenido valor en la vida humana.

Los conflictos de valor provienen de las necesidades contradictorias de nuestra común naturaleza humana. Cierta clase de escasez moral está incorporada a la materia de la vida humana. Ningún humano puede ser perfecto porque las necesidades humanas son contradictorias. Esto no significa que la vida humana sea imperfecta, sino que la idea de perfección no tiene significado. La idea de unos valores en conflicto e inconmensurables está lejos de la concepción agustiniana de que todas las cosas humanas son imperfectas. San Agustín contrastó la imperfección del mundo humano con la perfección del divino. En cambio, la rivalidad entre valores inconmensurables destruye la propia noción de perfección.

El hecho de que el bien albergue conflictos de valor no significa que la condición humana deba ser siempre trágica. Claro está que las opciones trágicas no pueden eliminarse de la vida ética. Allí donde los valores universales plantean demandas en conflicto, la acción correcta puede contener el error. Cuando los valores chocan de esta manera puede haber una pérdida irreparable. Entonces habrá, con seguridad, una tragedia.

Pero la pluralidad de valores significa más que la simple tragedia. Significa que hay muchos tipos de vida en los que los seres humanos pueden desarrollarse. Cuando esas vidas son tan diferentes entre sí que su valor no puede compararse, tiene poco sentido hablar de ganancias o pérdidas. Si esas vidas no pueden combinarse no tienen por qué ser antagónicas, pueden ser alternativas. Si elegimos entre ellas, como a veces nos vemos obligados a hacer, la elección no tiene por qué ser trágica. Puede simplemente indicar la abundancia de vidas florecientes que se abre ante nosotros.

Si esto es verdad, entonces siempre lo ha sido. El pluralismo de valores es una explicación de la vida ética, no una interpretación del pluralismo en las sociedades tardomodernas. Si es verdad, es una verdad sobre la naturaleza humana, no sobre la condición contemporánea. No obstante, el pluralismo de valores tiene una aplicación especial para las sociedades tardomodernas.

En casi todas las sociedades contemporáneas la coexistencia de muchos modos de vida es un hecho establecido. Aunque diferentes, estos modos de vida no son independientes. Interactúan continuamente en tal medida que puede resultar difícil determinar las diferencias entre ellos. Desde luego,

dado que mucha gente pertenece a más de uno, puede ser imposible distinguirlos completamente. Los modos de vida son engañosos cuando se los intenta conocer. No vienen con un rótulo. No hay un método absolutamente seguro de enumerarlos. Y vienen en muchas variedades.

Está el modo de vida de los fundamentalistas religiosos y el de los liberales seculares, el de los campesinos y el de los «jóvenes profesionales urbanos», el de los talibán y el de los cuáqueros, el de los inmigrantes de primera generación y el de sus hijos, el de la clase guerrera de Homero, el de los Padres del Desierto y de los *hasidim* del siglo XXI e infinitamente más. Es imposible especificar las condiciones necesarias y suficientes que deben satisfacerse para que un estilo de actividad humana pueda considerarse un modo de vida. Tampoco hace falta: podemos distinguirlos mediante un conjunto amplio de criterios.

Los modos de vida deben ser practicados por cierto número de personas, no por una sola, deben extenderse a través de varias generaciones, tener una conciencia de sí mismos y ser reconocibles por otros, excluir a algunas personas y tener algunas prácticas, creencias y valores propios, entre otras condiciones. A menudo estos criterios no proporcionan un resultado claro. Dos comunidades pueden ensalzar muchos de los mismos valores, pero estar atrapadas en un conflicto histórico. De ellas podríamos decir que tienen el mismo modo de vida, pero que están divididas en sus lealtades hacia el régimen bajo el que viven (piénsese en el Ulster). O dos comunidades pueden tener creencias distintas y opuestas sobre las fuentes históricas de sus conflictos actuales, actitudes opuestas sobre un buen número de cuestiones sociales y una fuerte propensión a excluirse mutuamente (evitando los matrimonios entre los miembros de ambas, por ejemplo). En ese caso nos inclinaríamos por la afirmación de que tienen modos de vida en conflicto (pensemos otra vez en el Ulster). Lo que cuenta como un modo de vida puede no ser siempre fácil de decidir.

Cuando los tipos estándares de pensamiento liberal contemporáneo se refieren al pluralismo, tienen en mente la diversidad de creencias e ideales éticos personales. Éste no es el tipo de pluralismo que debería preocupar en mayor medida a la filosofía política. Las sociedades tardomodernas se destacan por la diversidad de modos de vida que coexisten en ellas. La inmigración y la erosión parcial de las culturas nacionales cohesivas que se construyeron en una etapa temprana de la época moderna han aumentado el número de tradiciones étnicas y culturales que coexisten en las mismas sociedades. Al mismo tiempo, la continuada experimentación cultural ha producido un buen número de nuevos estilos de vida. *Este* hecho del pluralis-

mo no fue previsto por el pensamiento liberal. Ni siquiera hoy se le ha comprendido plenamente.

Los conflictos de valor que configuran, correctamente, la agenda del pensamiento político no provienen de los ideales divergentes de los individuos sino de las exigencias rivales de modos de vida. La reciente ortodoxia liberal ignora estos conflictos porque da por sentado que hay un modo de vida dominante en la sociedad. Sin embargo, el pluralismo de valores tiene una particular relevancia para las sociedades tardomodernas en las que, por elección, suerte o destino, muchos modos de vida han venido a coexistir.

El pensamiento liberal necesita ser revisado si el ideal de tolerancia ha de reformarse para adecuarlo a esta circunstancia. Según las interpretaciones liberales estándares, el pluralismo se refiere a la diversidad de ideas personales. Es raro que el pensamiento liberal se ocupe de la diversidad más profunda que surge cuando hay diferentes modos de vida en la misma sociedad e incluso en la vida del mismo individuo. Sin embargo, es este último tipo de pluralismo el que debería marcar la agenda actual del pensamiento sobre ética y gobierno.

Considerar que esta situación es una inadecuación peculiar a los tiempos modernos es un error.[4] En el popurrí que algunas veces se llama civilización occidental siempre han coexistido valores en conflicto. En las tradiciones griega, romana, cristiana y judía hay unos bienes y valores determinados que no pueden traducirse por completo a la vida ética de las demás. El concepto de una «tradición occidental» en la que estos elementos irreconciliables estuvieron alguna vez fusionados no soporta un escrutinio filosófico o histórico. Nunca hubo una síntesis coherente de estos valores, ni podría haberla habido. Aun así, en las sociedades europeas estos diversos patrimonios estuvieron subordinados a un único ideal ético durante muchos siglos. Pese a todas sus variaciones doctrinales y a las muchas prudentes concesiones que hizo a las dificultades de la naturaleza humana, el ideal cristiano de vida logró subyugar o marginalizar a otros que habían formado

4. Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987); *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988 (trad. cast.: *Justicia y racionalidad*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994); *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Londres, Duckworth, 1990 (trad. cast.: *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992); *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Londres, Duckworth, 1999.

parte del patrimonio europeo durante siglos o milenios. El liberalismo necesita ser repensado para adecuarse a un contexto en el que los diferentes ideales de vida coexisten en la misma sociedad y a menudo en los mismos individuos.

En recientes escritos liberales, el hecho pluralista se refiere a una diversidad de ideales personales cuyo lugar está en el ámbito de la asociación voluntaria. La idea de fondo es la del individuo autónomo que selecciona un estilo de vida particular. Este tipo de diversidad se parece a la diversidad de cocinas étnicas que se encuentra en algunas ciudades. Igual que la elección de un restaurante étnico, la adopción de un ideal personal tiene lugar en la vida privada. Pero el hecho pluralista no es la verdad trivial y banal de que los individuos mantienen diferentes ideales personales. Es la coexistencia de diferentes modos de vida. El pensamiento liberal convencional consigue confundir este hecho porque da por sentado que existe un consenso sobre los valores liberales.

En realidad, aunque de boca para afuera se insiste en ello como nunca se ha hecho, en la mayor parte de las sociedades tardomodernas hay poco consenso sobre los valores liberales. Mucha gente pertenece a la vez a una forma de vida liberal y a comunidades en las que no se aceptan los valores liberales. Al mismo tiempo, muchas personas situadas principalmente dentro de la vida ética liberal no suscriben algunos de sus valores tradicionales. La idea liberal de la autonomía personal es la de que cada uno es coautor de la propia vida. Para algunos la búsqueda de autonomía entra en conflicto con la lealtad a una comunidad establecida. Para otros está en tensión con la liberdad de responder a las necesidades del presente. Para todos estos tipos de personas «tradicionales», «liberales» y «posmodernas» la vida ética es ineludiblemente híbrida.

La mayor parte de las sociedades tardomodernas están lejos de mostrar un consenso claro sobre los valores liberales. Lo que ocurre, más bien, es que el discurso liberal sobre los derechos y la autonomía personal se despliega en un continuo conflicto para obtener y mantener el poder por parte de comunidades y modos de vida que tienen unos valores muy diversos. Allí donde existe, la hegemonía del discurso liberal suele ser muy superficial.

Entre todos los lugares del mundo, es en Estados Unidos donde debería existir un consenso claro sobre los valores liberales. Y es cierto que en Estados Unidos no existe prácticamente ningún grupo que no invoque los principios liberales. Sin embargo, Estados Unidos está tan fracturado por conflictos entre modos de vida como el resto del mundo. La cuarta parte

de la población estadounidense que se identifica con el creacionismo, con «el derecho a la vida» y con otras causas fundamentalistas no repudia explícitamente los valores liberales, como sí lo harían personas con valores similares en otras partes del mundo, sino que se apropian de ellos para sus propios fines. El despliegue estratégico del discurso liberal para fines fundamentalistas por parte de un gran segmento de la población no es un consenso sobre valores liberales. Prácticamente es lo opuesto. Igual que otras sociedades tardomodernas, Estados Unidos no es hegemónicamente liberal sino moralmente pluralista.

Los pensadores liberales recientes sostienen que la respuesta apropiada al hecho pluralista es una «teoría de la justicia». El «liberalismo político» de John Rawls y sus seguidores mantiene que la concepción de la justicia que defiende puede ser aceptada por personas que tienen diferentes concepciones del bien. De acuerdo con esta reciente ortodoxia, el Estado liberal no es sólo uno entre los varios tipos de regímenes que pueden ser legítimos sino el único modo de organización política que puede ser plenamente legítimo. En el reciente pensamiento liberal esta afirmación va unida a otra: lo que hace legítimo al Estado liberal es su protección de los derechos humanos.

Para Rawls, igual que para Ronald Dworkin, F. A. Hayek y Robert Nozik, la filosofía política es una rama de la filosofía del derecho, la rama que se ocupa de la justicia y de los derechos fundamentales. La meta de la filosofía política es una Constitución ideal, en principio universalmente aplicable, que especifique un marco fijo de libertades básicas y derechos humanos. Este marco establecería los términos —los únicos términos— en que los diferentes modos de vida pueden coexistir.

Estos pensadores sostienen que los conflictos entre bienes y modos de vida pueden resolverse cumpliendo con las exigencias de la justicia o de los derechos. Pero las exigencias de la justicia y de los derechos pueden entrar en conflicto y lo hacen. No es sólo que las demandas de una y otros puedan chocar. Un único derecho puede plantear demandas incompatibles. No hay una única manera racional de resolver estos conflictos. Esta verdad tiene amplias consecuencias. Significa que no puede haber algo así como un régimen liberal ideal. Dado que los derechos plantean demandas contradictorias, que pueden resolverse razonablemente de maneras diferentes, la propia idea de tal régimen es un error.

Decir que no puede haber un régimen político ideal no equivale a una defensa de la imperfección en política. Significa rechazar la idea de un régimen ideal. Diferentes regímenes pueden resolver correctamente con-

flictos entre derechos humanos vitales de maneras diferentes. Algunas soluciones son mejores que otras, pero no hay nada que diga que los mejores regímenes resolverán los conflictos entre derechos de maneras similares.

Al contrario, como sus circunstancias e historias varían tanto, los mejores regímenes son muy diferentes entre sí (también los peores). En política las elecciones trágicas abundan. Aun así, no es debido a las tragedias de la política que la idea de un régimen ideal carece de sentido. Es porque los mejores regímenes vienen en muchas variedades.

Cuando diferimos profundamente en lo que respecta al contenido del bien, el recurso a los derechos no nos ayudará porque en ese caso diferiremos en lo que respecta a qué derechos tenemos. Las diferencias fundamentales sobre derechos expresan concepciones rivales del bien. Cuando la indagación racional sume nuestra concepción del bien en una total confusión, es vano recurrir a los derechos. Los derechos humanos básicos pueden justificarse como una protección contra los males humanos universales, pero incluso esos derechos chocan entre sí y soluciones incompatibles a sus conflictos pueden ser igualmente legítimas. Cuando los males universales chocan entre sí, ninguna teoría de los derechos puede decirnos qué hacer.

Lo mismo ocurre con la justicia social. No podemos evitar juicios de equidad sobre la distribución de los bienes en la sociedad. La idea de que la equidad en los procedimientos es todo lo que la sociedad necesita para avanzar hacia una concepción compartida de la justicia, divulgada por Hayek,[5] tiene poco en su favor. Sin embargo, ninguna sociedad contemporánea cuenta con un consenso sobre la equidad lo suficientemente profundo o amplio como para dar lugar a una «teoría de la justicia».

No hay más consenso sobre el significado de la justicia que sobre el carácter del bien. En todo caso, puede que haya menos. La justicia es una de las virtudes que más configuradas están por las convenciones. Por esta razón es una de las que cambian con mayor facilidad.

Cuando muchas formas de vida comparten la misma sociedad, es natural que el sentido de justicia cambie. Por lo tanto, resulta poco sorprendente que los filósofos liberales difieran sobre los requisitos esenciales de la justicia. Hoy día, la mayoría de los pensadores liberales afirman que la justicia

5. He considerado las inadecuaciones del tratamiento que hace Hayek de la justicia social en mi «Postscript: Hayek and the Dissolution of Classical Liberalism», en *Hayek on Liberty*, 3ª ed., Londres y Nueva York, Routledge, 1998, págs. 146-161.

es la suprema virtud de las instituciones sociales, pero algunos declaran que exige una distribución equitativa de los bienes sociales, otros que exige respeto por el supuesto hecho de que cada uno de nosotros posee una dotación natural, otros que involucra la adecuación de recursos a necesidades básicas o méritos y aún hay otros que afirman que no tiene en absoluto que ver con la distribución. Esas diferencias son esperables. Reflejan diferencias en la concepción moral que están presentes en la sociedad en general. Lo que sorprende es que esas diferencias no sean consideradas como un impedimento a la empresa que la mayor parte de los pensadores liberales contemporáneos tienen en común: el intento de construir una teoría de la justicia. Cuando los pensadores liberales contemporáneos sostienen que el liberalismo es una doctrina estrictamente política, quieren decir que no depende de ninguna concepción global del bien. Nunca se cansan de decirnos que las demandas de la justicia deben tener prioridad sobre cualquier ideal del bien. Parecen haber pasado por alto el hecho de que las diferentes concepciones del bien apoyan diferentes concepciones de la justicia.

Sólo este descuido puede explicar el hecho de que en el «liberalismo político» no se deja nada de importancia a la decisión política. Las libertades básicas y la distribución de los bienes sociales son asuntos de justicia y en el liberalismo político lo que exige la justicia no es una cuestión de decisión política sino de adjudicación legal. La institución central del «liberalismo político» de Rawls no es una asamblea deliberativa como un parlamento sino un tribunal de justicia. Todos los temas fundamentales se sustraen de la deliberación política para ser adjudicados por un Tribunal Supremo. La descripción que hace de sí misma la doctrina rawlsiana como liberalismo político encierra una suprema ironía. De hecho, la doctrina de Rawls es un tipo de legalismo anti-político.[6]

Los legalistas liberales difieren en la cuestión de qué derechos tenemos. Los legalistas igualitarios, como Rawls y Dworkin, piensan que tenemos derechos asistenciales sobre los recursos, mientras que por su parte los legalistas libertarios como Nozick y Hayek insisten en que los únicos derechos humanos son los derechos contra la agresión y la coacción. Éstas son diferencias fundamentales. Reflejan diferentes creencias sobre si los seres humanos pueden considerarse o no propietarios de sí mismos, acerca de

6. Sobre el carácter antipolítico del liberalismo rawlsiano, véase «Rawls's Anti-political Liberalism», en mi *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge, Polity Press, 1997, págs. 51–54.

cómo adquieren derechos de propiedad sobre los recursos naturales y sobre las condiciones de su bienestar.

Los legalistas liberales coinciden en su común ilusión de que sus concepciones sobre los derechos no expresan concepciones rivales del bien. En realidad, Rawls y Hayek tienen concepciones opuestas de la justicia no porque asuman diferentes posiciones en la filosofía del derecho, sino porque se aferran a concepciones antagonistas de la buena vida. En sus explicaciones, como en todas las teorías de los derechos y de la justicia, las diferentes concepciones de los derechos surgen de diferentes concepciones del mundo.

Lo que estas variantes igualitarias y libertarias del legalismo liberal tienen en común es más importante que los puntos en los que difieren. Cada una supone que los principios de la justicia y de los derechos pueden formularse a la vez de una manera muy definida e idealmente universal. (El que en su obra más reciente Rawls parezca haberse retirado del ideal de universalidad no afecta a la presente argumentación.)[7]

Los liberales libertarios como Nozik creen que la justicia requiere un sistema económico universal. Para ellos, los derechos de propiedad y las leyes contractuales no son convenciones sociales y legales que pueden variar razonablemente con los cambiantes requerimientos del bienestar humano sino aplicaciones directas de los derechos humanos universales. No es sólo que las modernas economías no puedan prosperar sin unas instituciones de mercado que funcionen bien, sino más bien que las instituciones de mercado encarnan los dictados intemporales de la justicia. Está claro que, de acuerdo con esa extraña concepción, sólo un único tipo de economía de mercado —el tipo altamente singular de capitalismo que se encuentra intermitentemente en algunos países de habla inglesa en torno al último siglo— es plenamente compatible con las exigencias de la justicia.[8]

Pensar sobre las libertades de mercado en estos términos —como derivaciones de derechos humanos fundamentales— es un gran error. Igual que

7. He señalado la continuidad de las últimas obras de Rawls con su agenda inicial en lo que respecta a la fuerte determinación y finalidad de sus principios de la justicia en «Contractarian Method, private Property and the Market Economy», en mi *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres, Routledge, 1989, págs. 161-198 (trad. cast.: *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1994).

8. En sus primeros trabajos, Robert Nozick puede ser considerado como un portavoz de la opinión de que las libertades del mercado son derivaciones de los derechos humanos fundamentales. Véase Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell, 1974.

otras libertades humanas, las libertades encarnadas por las instituciones de mercado se justifican en la medida en que satisfacen a las necesidades humanas. Cuando no lo consiguen, pueden ser razonablemente transformadas. Esto es así no sólo para los derechos involucrados en las instituciones de mercado sino para todos los derechos humanos.

Las instituciones de mercado impulsan el bienestar humano en la medida en que permiten a individuos y comunidades con metas e intereses diferentes o incompatibles comerciar entre sí obteniendo mutuas ventajas. Esta defensa clásica de las instituciones de mercado puede presentarse en otra formulación. Los individuos y comunidades animados por valores rivales y (en parte) inconmensurables pueden interactuar en los mercados sin necesidad de reconciliar estas concepciones rivales del bien. Al permitir que tales comunidades sustituyan el conflicto destructivo por la competencia benéfica, las instituciones de mercado apoyan la autonomía personal y el pluralismo social. En pocas palabras, es posible hacer una defensa de las instituciones de mercado desde el pluralismo de valores, pero no hay una variedad mejor de instituciones de mercado, ni para toda sociedad ni para todo contexto en una única sociedad.

Los mercados no se sostienen por sí mismos. Son unas instituciones legales y culturales altamente complejas. Hacen lo posible para promover el pluralismo y la autonomía cuando están complementadas por otras instituciones que no son de mercado. Sin las libertades «positivas» conferidas por instituciones asistenciales efectivas, las libertades «negativas» del mercado son de valor limitado.[9]

Los liberales igualitarios como Rawls no sostienen que sólo haya un tipo de sistema económico justo. Reconocen que la justicia puede realizarse a través de distintos sistemas económicos. Dependiendo de las circunstancias históricas, a veces el socialismo puede ser el mejor, otras veces algunos tipos de capitalismo. En la teoría rawlsiana, la justicia calla sobre la elección de los sistemas económicos. Pese a ello, cualquier sistema elegido debe satisfacer los principios rawlsianos de distribución.[10]

9. Véase una argumentación contra las versiones igualitaria y libertaria del legalismo liberal en mi *Beyond the New Right. Markets, Government and the Common Environment*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, págs. 76–92. Véase en la misma obra una argumentación sobre que las instituciones del mercado son lo que mejor promueve la autonomía personal cuando están complementadas por instituciones de bienestar social efectivas, págs. 99-110.

10. Véase una exposición de las ideas de Rawls que puede que sea definitiva en John Rawls, *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1999.

Este último requisito presupone que es posible alcanzar un consenso total en cuestiones distributivas que abarque los numerosos modos de vida diferentes que existen en las sociedades tardomodernas. Pero en la medida en que los diferentes modos de vida están animados por diferentes ideales del bien, habrá diferentes concepciones sobre las cuestiones de distribución. Un modo de vida profundamente individualista dará por sentado que la unidad social de distribución es el individuo. Otros nombrarán a la familia o a instituciones sociales intermedias para esos fines.

Los varios modos de vida que pueden encontrarse en la mayoría de las sociedades contemporáneas no comparten una concepción de los bienes primarios de la vida humana. Están animados por diferentes concepciones de la buena vida que pueden solaparse lo suficiente como para hacer posible un compromiso, pero que tienen demasiado poco en común como para permitir el desarrollo de una concepción de la justicia única y comprehensiva.

Para los liberales legalistas, cuando los diferentes modos de vida colisionan, lo único que hay que hacer es preguntarse qué es lo que exige la justicia. Una vez que los principios que rigen una constitución ideal liberal han sido establecidos, sólo necesitan ser aplicados. Aplicar el derecho es aplicar una teoría de la justicia a casos particulares y no hay casos difíciles imposibles de decidir. Pero, cuando la sociedad comprende no uno sino muchos modos de vida, cada uno con su propia concepción del bien, ¿no habrá tanta divergencia en puntos de vista sobre la equidad como la hay sobre la concepción del bien? Cuando los modos de vida difieren profundamente en su concepción del bien, ¿no apoyarán diferentes concepciones de la justicia?

Los liberales legalistas aspiran a evitar el conflicto sobre la buena vida recurriendo a las ideas de la justicia y los derechos. En esto se declaran pertenecientes a un linaje que se remonta a Kant, quien intentó desarrollar una filosofía política basada únicamente en el derecho. Sea ésta o no una interpretación correcta de Kant, una filosofía pura del derecho es una empresa quijotesca. El derecho no puede ser nunca anterior al bien. Sin el contenido que puede dársele sólo con una concepción del bien, el derecho está vacío.

Un liberalismo estrictamente político, que no dependa en ningún aspecto de ninguna concepción del bien, resulta imposible. Las categorías centrales de semejante liberalismo —«derechos», «justicia» y similares— tienen contenido sólo en la medida en que expresan una concepción del bien. A su vez, en la medida en que tienen un contenido definido, las afir-

maciones sobre derechos y justicia están enredadas en conflictos de valores. Si diferimos sobre la buena vida, estamos obligados a diferir sobre la justicia y los derechos. El liberalismo político presupone que la justicia puede aislarse de las revindicaciones contradictorias sobre el bien. En realidad, estos conflictos destruyen la empresa de elaborar una teoría de la justicia.

La reciente filosofía política liberal adscribe un peso infinito a un valor que es casi infinitamente complejo. Las exigencias de la justicia no son las mismas en todas partes. Como las expectativas varían de sociedad en sociedad, lo que es justo en una puede ser injusto en otra. Lo que la justicia exige no es una cuestión de preferencias subjetivas, pero varía con la historia y las circunstancias.

Los valores humanos universales no generan una única concepción de justicia. Expresan constricciones sobre lo que puede considerarse como un compromiso razonable entre valores y modos de vida rivales. De este modo, los valores humanos universales establecen límites éticos a la búsqueda del *modus vivendi*. Como la tolerancia liberal, el *modus vivendi* está lejos de la idea del todo vale.

La coexistencia pacífica no es un valor *a priori*. En esto no es diferente de ningún otro bien humano. Sólo es deseable en la medida en que satisfaga las metas y necesidades humanas. No hay una argumentación que demuestre que todos los modos de vida están obligados a perseguirla. No obstante, casi todos los modos de vida tienen intereses en común que hacen que el *modus vivendi* sea deseable para ellos. Incluso modos de vida que no reconocen ningún ideal de tolerancia pueden tener razones para buscar la coexistencia pacífica. Ocurre lo mismo con los regímenes «liberales» y «no liberales». El *modus vivendi* tiene, sin embargo, límites.

Liberales y pluralistas marchan codo a codo en su resistencia a los regímenes totalitarios y fundamentalistas. El *modus vivendi* es imposible en un régimen en el que las variedades del bien se consideren síntomas de error o herejía. Sin unas instituciones en las que los diferentes modos de vida se hagan respetar, no puede haber coexistencia pacífica entre ellos. Allí donde los regímenes liberales impulsan esta coexistencia, los pluralistas están obligados a apoyarlos.

No obstante, cuando los liberales establecen un régimen como un estándar de legitimidad para todo el resto, pluralistas y liberales se separan. Para los pluralistas, un régimen liberal puede en ocasiones ser el mejor marco para el *modus vivendi*. En otras ocasiones un régimen no liberal puede funcionar igualmente bien o mejor.

La distinción entre regímenes liberales y no liberales no es categórica, pero esto no significa que no podamos determinar la diferencia entre ellos.

Sólo significa que un régimen liberal no puede ser identificado en relación con un conjunto de rasgos comunes. Distinguimos los regímenes liberales de los no liberales por un determinado número de marcas, ninguna de las cuales está en posesión de todos. Reconocemos a los regímenes liberales no porque tengan ninguna propiedad esencial sino por su parecido familiar.

Una de las marcas de un régimen no liberal es que en él los conflictos de valores se consideran signos de error. Sin embargo, los regímenes liberales que sostienen que un conjunto de libertades —las suyas— es universalmente legítimo adoptan precisamente ese punto de vista. Tratan a los conflictos entre libertades como síntomas de error, no como dilemas para los que puede haber diferentes soluciones razonables. El liberalismo de este tipo es una especie de fundamentalismo, no un remedio contra él.

Suele sostenerse que el pluralismo de valores apoya al liberalismo como ideal político. La verdad está más cerca de lo opuesto. Si una explicación pluralista del bien humano es verdadera, las afirmaciones del liberalismo fundamentalista son espurias. Desde el punto de vista del pluralismo de valores, todos los conflictos entre afirmaciones rivales sobre la mejor vida posible para la humanidad son colisiones de ilusiones. Las religiones universales caen dentro de esta categoría.[11] También caen en ella la mayor parte de las filosofías políticas de la Ilustración.

En la medida en que prescriben un único modo de vida o una pequeña familia de modos de vida, como los correctos o los mejores para toda la humanidad, las religiones universales son incompatibles con la verdad del pluralismo de valores. La experiencia común y la evidencia histórica muestran que los seres humanos se desarrollan en formas de vida que son muy diferentes entre sí. Ninguna puede sostener razonablemente que encarna ese florecimiento que es singularmente humano. Si hay algo peculiar a la especie humana es que puede desarrollarse de diferentes maneras.

La verdad de que hay muchas variedades de florecimiento humano no es menos incompatible con los proyectos políticos universalistas que han surgido de la Ilustración. No sólo los liberales, sino los marxistas y los socialdemócratas han sostenido que el bien humano es tal que sólo puede ser encarnado por un único régimen universal.[12] En maneras diferentes, cada

11. Estoy en deuda con el doctor Henry Hardy por nuestras conversaciones sobre el conflicto entre el pluralismo de valores y las manifestaciones de las religiones universales.

12. Véase una crítica de la socialdemocracia desde el punto de vista del pluralismo de valores en «After Social Democracy», en mi *Endgames*, *op. cit.*, págs. 11–50.

una de estas filosofías políticas está comprometida con el proyecto ilustrado de una civilización universal.

Afirmar que los humanos se desarrollan de muchas maneras diferentes no significa negar que existan valores humanos universales. Tampoco significa rechazar la afirmación de que debería haber derechos humanos universales. Sí supone negar que los valores universales pueden realizarse plenamente sólo en un régimen universal. Los derechos humanos pueden respetarse en regímenes diferentes, liberales o no. Los derechos humanos universales no son una Constitución ideal para un único régimen mundial sino un conjunto de estándares mínimos para la coexistencia pacífica entre regímenes que siempre serán diferentes.

Los liberales universalistas están en lo cierto cuando afirman que algunos valores son universales. Se equivocan al identificar los valores universales con sus propios ideales particulares. Los derechos humanos no son una carta que otorgue autoridad universal a los valores liberales. Son un punto de referencia para sociedades cuyos valores son diferentes.

Los liberales relativistas se equivocan al pensar que no hay valores universales. Están en lo cierto al defender que los valores liberales son propios de un modo de vida o de una familia de modos de vida y no tienen una autoridad universal. Al mismo tiempo, se equivocan al suponer que las sociedades liberales pueden abandonar sus reivindicaciones universalistas sin resultar profundamente alteradas.

Las sociedades liberales sostienen que son la única encarnación legítima de los valores universales y juzgan a todas las demás como aproximaciones a sí mismas. Esta reivindicación de una autoridad universal ha penetrado profundamente en la imagen que las culturas liberales tienen de sí mismas. En la medida en que se desarrolle una concepción pluralista de los valores humanos, está abocada a socavar esta concepción que las sociedades liberales tienen de sí mismas.

El pluralismo de valores no deja todo como está. Es una doctrina subversiva. Socava todo lo que se afirma sobre la mejor vida posible para la especie. Por ello, se opone a todos los tipos de fundamentalismo, ya sea los que se originan en creencias religiosas o los que parten de los dogmas de la Ilustración.

Los regímenes totalitarios y fundamentalistas sostienen que los conflictos de valores son ilusorios en todo caso en el largo transcurso de la historia o en el paraíso. Si el pluralismo de valores está en lo cierto, es esa afirmación la que encarna una ilusión. El pluralismo de valores socava las afirmaciones de los antiliberales sobre la armonía. Al mismo tiempo subvierte la interpretación que las culturas liberales hacen de sí mismas, según

la cual éstas son las precursoras de un régimen o de un modo de vida universal.[13]

Los valores universales no son la base de una civilización universal. Sus conflictos explican el hecho de que tal cosa nunca haya existido. La persistencia de muchos modos de vida es una respuesta natural a los conflictos a los que se enfrenta la especie en general. Los humanos son animales con una gran inventiva. A partir de conflictos universales idean continuamente unas formas de vida particulares. A menos que las nuevas tecnologías logren alterar radicalmente las dotaciones humanas, esto siempre será así.

La creencia de que estamos destinados a vivir en una civilización universal es un lugar común en las sociedades configuradas por el pensamiento de la Ilustración. Pero la historia le presta poco apoyo. En realidad, no es resultado de la investigación histórica sino más bien el producto de una filosofía de la historia desacreditada.

Todas las filosofías políticas expresan una filosofía de la historia. Esto es especialmente obvio en lo que respecta a las variedades de liberalismo que niegan estar en posesión de tal cosa. La escuela rawlsiana hace gala de una posición neutral o guarda silencio en las cuestiones de filosofía de la historia. Sin embargo, la filosofía política de Rawls únicamente puede pretender ser algo más que una búsqueda de indicios por parte de los académicos liberales estadounidenses si su explicación del hecho pluralista se adapta a una amplia gama de sociedades modernas.

En realidad, la interpretación que hace Rawls del hecho pluralista y su explicación del consenso superpuesto sólo son relevantes a la mayoría de sociedades contemporáneas si éstas están en camino de parecerse cada vez más a Estados Unidos, como Rawls imagina. Esto supone, en efecto, suscribir una interpretación específica de la historia: una versión americocéntrica de una filosofía positivista que afirma que, a medida que las sociedades se modernizan, se vuelven más parecidas.

En su descripción de la interpretación positivista de la historia, Stuart Hampshire escribe: «Los positivistas creían que todas las sociedades del planeta se desembarazarían gradualmente de sus vínculos tradicionales (...) debido a la necesidad de modos racionales, científicos y experimentales de

13. Véase una opinión contraria bien desarrollada en Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, especialmente los capítulos 3 y 4 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996), y *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, especialmente los capítulos 9 y 10 (trad. cast.: *Verdad y progreso: escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2000).

pensamiento en una economía moderna industrial. Ésta es la vieja creencia, extendida en el siglo XIX, de que debe haber una convergencia paso a paso en torno a los valores liberales, en torno a «nuestros valores». El problema de esta teoría es, como concluye Hampshire, que ha sido falsada por la historia: «Sabemos que no hay un "debe ser" en esta cuestión y que todas esas teorías tienen un valor predictivo cero».[14]

La interpretación positivista de la historia ha tenido una influencia práctica. Desde las últimas décadas del siglo XX muchos gobiernos y algunas instituciones trasnacionales han diseñado sus políticas a partir del supuesto no examinado de que sólo hay un sistema económico compatible con las exigencias de la modernidad. En esto están influenciados por los ideólogos neoliberales, quienes creen que al promover el libre mercado están facilitando el nacimiento de un sistema económico universal que la historia haría, de todos modos, inevitable.

La idea de que sólo un tipo de sistema económico es compatible con la modernidad se parece al concepto de que, a medida que las diferentes sociedades se vuelven más modernas, están destinadas a volverse más parecidas. De hecho, a medida que las diferentes sociedades se vuelven más modernas, desarrollan modos diferentes de vida económica. En Japón, la modernización no ha supuesto la replicación de ningún otro modo de vida económica sino el desarrollo de una variedad nativa de capitalismo que tiene muchos rasgos únicos. Lo mismo ocurre en la India y en China.

Sometidas a las constricciones de la geografía, la competencia y el poder, las diferentes sociedades desarrollan modos de vida económica que expresan sus diferentes modos de vida. Allí donde, como ocurre en la mayoría de las sociedades tardomodernas, hay varios modos de vida, tiende a haber cierto número de distintos tipos de empresas productivas que expresan diferentes estructuras familiares, creencias religiosas y valores.

La idea de que todas las economías modernas están convirgiendo hacia un único modo de vida económica no cuadra con la historia. Es un remanente de la sociología especulativa de principios del siglo XIX que quedó incrustada en el pensamiento posterior. Igual que los marxistas de los años treinta, los neoliberales contemporáneos son discípulos involuntarios de una ideología positivista ya difunta.[15]

14. Hampshire, Stuart, «Justice is Strife», en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 65, nº 3, noviembre de 1991, págs. 24-25.

15. Sobre el culto contemporáneo al libre mercado, véase mi *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Londres y Nueva York, Granta Books y The New Press, 1998 (trad. cast.: *Falso amanecer*, Barcelona, Paidós, 2000).

La creencia en que las sociedades modernas convergirán en todas partes en torno a los mismos valores no es el resultado de la investigación histórica sino una profesión de fe. De hecho, las sociedades tardomodernas dan pocas muestras de tal consenso. Difieren demasiado entre sí.

Hay muchas maneras de ser moderno. Las diferentes sociedades absorben la ciencia y engendran nuevas tecnologías sin aceptar los mismos valores. La idea de que las sociedades modernas son en gran medida lo mismo en todas partes que siguen defendiendo los fundamentalistas de la Ilustración tiene poca base histórica. Igual que muchas de las esperanzas legadas por la Ilustración, es una sombra fugaz del monoteísmo.[16]

La tolerancia liberal es una herencia ambigua. Por un lado es un ideal de consenso racional. Por otro es la solución al problema de la coexistencia pacífica. Estas no son variantes de un ideal único. Son proyectos rivales que expresan filosofías rivales, en particular filosofías de la historia rivales.

En la vida práctica, la búsqueda de compromiso entre objetivos irreconciliables es una marca de sabiduría. En la vida intelectual es un signo de confusión. En las actuales circunstancias, el intento de preservar el ideal liberal de tolerancia como un medio de alcanzar un consenso racional es dañino. Vuelve a la práctica de la coexistencia contingente de una expectativa de creciente convergencia en torno a los valores que está destinada a demostrarse ilusoria.

Para renovar el proyecto liberal debe resolverse la ambigüedad que ha padecido desde sus orígenes. La idea de tolerancia como un medio para lograr un consenso universal sobre los valores debe ser abandonada, adoptándose en su lugar un proyecto de *modus vivendi* entre formas de vida animadas por valores permanentemente divergentes.

De la misma manera que cualquier otra filosofía política, el *modus vivendi* articula una concepción del bien. Es una aplicación del pluralismo de valores a la práctica política. Nos conduce a rechazar teorías que prometen una solución final a los conflictos morales, ya que, en la práctica, éstas acaban disminuyendo los bienes que han dado lugar a nuestros conflictos.

Cuando se aplica a la vida ética de los individuos, el pluralismo de valores sugiere que la búsqueda de un compromiso entre valores y modos de vida cuyas exigencias no pueden reconciliarse plenamente no es necesariamente poco razonable. Por el contrario, la lucha para satisfacer exigencias incompatibles puede ser una marca de la riqueza de nuestras vidas. Sin em-

16. Véase una argumentación sobre que gran parte de la Ilustración es una secularización de las aspiraciones cristianas en mi *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, capítulo 10.

bargo, el *modus vivendi* es un proyecto político, no un ideal moral. No preconiza el compromiso como un ideal que todos deben seguir. Tampoco pretende convertir al mundo al pluralismo de valores. En este sentido, el *modus vivendi* se aleja de todas las variedades convencionales de liberalismo.

La persecución del *modus vivendi* no es la búsqueda de algún tipo de supervalor. Es un compromiso con instituciones comunes en las que las exigencias de los valores rivales pueden reconciliarse. El fin del *modus vivendi* no es ningún bien supremo, ni siquiera la paz. Es la reconciliación de bienes contradictorios. Ésta es la razón por la que el *modus vivendi* puede ser el objetivo de modos de vida con visiones opuestas del bien.

El ideal del *modus vivendi* no está basado en la vana esperanza de que los seres humanos cesarán de plantear exigencias universales para sus modos de vida. Considera con indiferencia esas exigencias, excepto cuando ponen en peligro la coexistencia pacífica. En esto, el *modus vivendi* se remonta a Thomas Hobbes. Un Estado hobbesiano extiende a las creencias privadas la tolerancia radical de la indiferencia. Hobbes es por ello el progenitor de una tradición de pensamiento liberal en la que el *modus vivendi* es central.

La idea de que Hobbes sea uno de los autores del liberalismo puede resultar poco familiar a los filósofos políticos cuya educación no ha incluido un estudio de la historia de la materia. Pero el pensamiento liberal no empezó hace una generación. Sólo la ignorancia de la historia más larga del pensamiento liberal apoya la creencia en una tradición liberal única y continua.

La proposición de que los principios de la justicia deben ser neutrales en lo que respecta a visiones rivales del bien se trata como un axioma en la ortodoxia liberal de la pasada generación, pero ni el término ni —lo que resulta más signficativo— la idea de neutralidad están presentes en los escritos liberales anteriores a la década de 1970. En esto, como en otras cuestiones, el pensamiento liberal reciente es discontinuo con respecto al anterior. Estos cambios no son nuevos en el pensamiento liberal. Se dan a lo largo de toda su historia.

De la misma manera que los regímenes liberales no pueden ser identificados por un conjunto de propiedades esenciales, las teorías y los pensadores liberales no se asemejan por tener unas ideas comunes. Es un error corriente buscar la esencia de algo tan heterogéneo y discontinuo como *la* tradición liberal. El liberalismo no es el tipo de cosa que pueda tener una esencia.[17]

17. Considero algunas de las dificultades de definir y delimitar la tradición liberal en el «Postscript» a la 2ª edición de mi *Liberalism*, Buckingham, Open University Press, 1995 (trad. cit.).

Los peligros de intentar definir una tradición liberal esencial son bien ilustrados por el intento de Hayek de identificar el liberalismo «verdadero» o «clásico» como una tradición *whig* «inglesa», que iría desde Locke a Adam Smith y que habría sido anegada por un liberalismo «nuevo» o «francés» hacia fines del siglo XVIII.[18] Identificar a David Hume y a Adam Smith como pensadores ingleses es sólo una de las rarezas de esta interpretación. La Ilustración escocesa a la que Hume y Smith pertenecieron no tuvo una evolución separada, despegada por completo de la Ilustración francesa. Muchas de las influencias formativas en el pensamiento de Hume fueron francesas. Buena parte del pensamiento de Hume es una respuesta a la tradición escéptica del pirronismo tempranomoderno al que pertenecía Michel de Montaigne.[19] Es erróneo representar la filosofía de Hume como parte de una tradición intelectual nativa «inglesa». Se trata, más bien, de una evolución del pensamiento europeo. Si hay una influencia formativa inglesa en Hume, es la de Hobbes, a quien Hayek consigna a la tradición «francesa» del racionalismo cartesiano.[20] Una vez más, el intento de Hayek de definir una tradición de liberalismo «verdadero» o «clásico» deforma el pensamiento de Adam Smith. Es cierto que, si hubo un liberal a finales del siglo XVIII, éste fue Adam Smith, pero eso no le impedía ser crítico con el liberalismo. Smith fue uno de los primeros críticos de los peligros morales de las sociedades comerciales. Muchas de las críticas al capitalismo ~~que más tarde fueron desarrolladas~~ por Marx, especialmente las que conciernen a sus efectos alienantes y estupefacientes sobre los trabajadores, están prefiguradas en el pensamiento de Smith. De hecho, Smith está tan lejos de ser un ejemplar del pensamiento liberal «verdadero» o «clásico» que se le puede considerar como una de las fuentes principales de las críticas al liberalismo posteriores.[21]

18. Véase F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, Henry Regnery Company, 1960, págs. 174 y sigs. (trad. cast.: *Los fundamentos de la libertad*, 6ª ed., Madrid, Unión, 1998). Véase la exposición de un punto de vista antitético al de Hayek que, pese a haber sido publicado por primera vez en 1911, es relevante en la actualidad, en L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1964.

19. Puede encontrarse una valiosa exposición sobre el nuevo pirronismo en Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 4ª ed., Berkeley, University of California Press, 1979. Véase también Richard H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, en R. A. Watson y J. E. Force (comps.), Indianápolis y Cambridge, Hackett Publishing Co., 1980.

20. Hayek, *The Constitution of Liberty*, *op. cit.*, pág. 56 (trad. cit.).

21. Véase un admirable estudio reciente de Smith que hace plena justicia a la sutileza y complejidad de su pensamiento en Charles L. Griswold Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Véase un estudio sobre las

Contrariamente a Hayek, no tiene ninguna utilidad intentar distinguir entre liberalismo «falso» y «verdadero». Aun así, podemos identificar claramente a algunos pensadores como liberales y a otros como críticos del liberalismo. (Y a algunos —como Adam Smith y Michael Oakeshott— como ambas cosas.) Si está claro que Constant y De Tocqueville eran liberales, resulta igualmente evidente que Rousseau y De Maistre no lo eran. Si Kant es el paradigma de cierto tipo de pensador liberal, Nietzsche no es un crítico del liberalismo menos ejemplar. Cuando James Fitzjames Stephen atacó a John Stuart Mill, su blanco era el principal pensador liberal del momento.[22]

Igual que hacemos con los regímenes liberales y los no liberales, reconocemos a estos pensadores como pertenecientes a una tradición liberal no en virtud de que exhibieran un conjunto de rasgos bien definidos sino por su parecido familiar. Cuando retrocedemos del siglo XVIII al XVII, identificar una tradición liberal se vuelve más complicado. Sin embargo, incluso entonces algunos pensadores eran inequívocamente liberales y otros manifiestamente no lo eran.

Locke pertenece a una tradición de argumentación liberal sobre los límites de la autoridad política, mientras que Filmer es un oponente a esa tradición emergente. Para Filmer la autoridad política viene del derecho, divino en último término, y no está limitada por el consentimiento del sujeto. Para Locke depende del consentimiento, por más oscuramente que se califique el consentimiento por sus ideas residualmente medievales sobre el derecho natural. Al intentar basar la autoridad del gobierno en la hipotética elección individual, Locke prefigura las ideas de pensadores posteriores que son indudablemente liberales.

También Hobbes, y en algunos aspectos de manera más inequívoca. Al hacer depender la autoridad del gobierno de su éxito en la protección de los intereses vitales de sus súbditos, Hobbes pertenece más claramente que Locke al pensamiento liberal posterior. En verdad, si uno de los proyectos centrales del liberalismo es una forma de coexistencia pacífica que no se mantiene unida por las creencias comunes, Hobbes es, en el fondo, un pensador liberal. Hobbes entendió mejor que la mayoría de los pensadores liberales que le siguieron cuál era el problema de la coexistencia y en qué medida podía resolverse. En palabras de Michael Oakeshott, «sin ser él mismo

---

muy complejas relaciones de Smith con el «liberalismo» en Donald Winch, *Adam Smith's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

22. Véase James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, edición a cargo de Stuart D. Warner, Indianápolis, Liberty Fund, 1993.

un liberal, Hobbes tenía en él más de la filosofía del liberalismo que muchos de sus defensores profesos».[23]

También es el caso de David Hume. A diferencia de Locke, Hume no intentaba fundar la sociedad en creencias compartidas. Para Hume los fundamentos de la sociedad no son los principios básicos o las creencias comunes sino las prácticas compartidas. Como he señalado, Hume debía mucho al pirronismo francés. Su solución a las paradojas escépticas propugnadas por los pirronistas era en sí misma escéptica: aceptaba que la naturaleza y la convención, no la razón, son la base de la moral y de la sociedad. El escepticismo radical de este tipo puede conducir fácilmente al quietismo (como ocurrió con Montaigne). En Hume, sin embargo, produjo una especie de filosofía liberal en la que la convicción de que la sociedad necesita unas creencias compartidas ha sido, en buena medida, abandonada.[24]

Las dos filosofías liberales rivales nos ayudan a entender qué es lo nuevo en nuestras actuales circunstancias. A lo largo de gran parte de su historia tuvieron un supuesto fundamental en común. Ambas afirmaban que la naturaleza humana era constante e invariable. Ambas asumían que la buena vida era la misma para toda la humanidad. Tras Mill esto se volvió cada vez más difícil de asegurar. Un nuevo elemento de diferencia cultural penetró en las viejas ambigüedades de la tolerancia liberal.

Para Hobbes, la «vida cómoda» significa básicamente la misma cosa dondequiera que se pueda obtener. Para Hume, la «civilización» ha estado siempre animada por los mismos valores. Para ambos la política era la persecución de acomodos pacíficos entre intereses humanos en competencia y, para am-

23. Véase Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, *op. cit.*, pág. 63. Véanse otras dos valiosas interpretaciones de Hobbes como uno de los principales autores de la tradición liberal en Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 y C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962 (trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, 2ª ed., Barcelona, Fontanella, 1979).

Otros dos estudios recientes en los que Hobbes aparece como un protoliberal son Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1986 y Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

24. Véase una potente y muy original interpretación de Hume como un filósofo de la vida corriente en Donald W. Livingstone, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

He considerado las relaciones del pirronismo con la política en «After Liberalism», el posfacio de mi *Liberalisms*, *op. cit.*, págs. 261-264 (trad. cit.).

bos, los intereses de los seres humanos eran básicamente los mismos en todas partes. En esta última creencia Hobbes y Hume se identificaban con Locke y Kant, los principales exponentes de la filosofía liberal rival del consenso racional. Ninguno de estos pensadores dudaba de que la buena vida es algo singular, unívoco y universal, aun cuando reconocían, como era desde luego el caso de Kant, que sus ingredientes entran a menudo en conflicto.

La creencia de que la buena vida es la misma para toda la humanidad está lejos de ser universal o inmemorial. En Europa, sin embargo, prevaleció hasta la época de los románticos, cuando —liderados por pensadores como Herder— empezó a ser cuestionada y luego se la abandonó. A medida que esta creencia fue desapareciendo, la idea de «civilización» se fue suplantando por la de «cultura».[25]

La idea de «cultura» sugiere que las formas de vida en las que los humanos pueden florecer son inherentemente diversas. Penetra el liberalismo a partir del pensamiento alemán posromántico, en particular el de Wilhelm von Humboldt. Sólo con John Stuart Mill se convierte en un tema central liberal.[26]

El pensamiento de Mill contiene algo de todas y cada una de las filosofías rivales liberales. En ciertos momentos es un militante partidario del credo de la Ilustración según el cual el mejor modo de vida posible es el mismo para todos: la forma de vida de los individuos autónomos. En otros momentos Mill es un crítico dubitativo de este credo liberal de la Ilustración. Influenciado por los argumentos de Humboldt sobre «la importancia absoluta y fundamental del desarrollo humano en su más rica diversidad», que citó como epígrafe en *Sobre la libertad*, Mill escribió: «La "autoafirmación pagana" es uno de los elementos del valor humano, igual que la "autonegación cristiana". Hay un ideal griego de autodesarrollo que el ideal platónico y cristiano de autogobierno incorpora pero no supera».[27] En esas afirmaciones Mill no está lejos de aceptar que los seres humanos pueden florecer en formas divergentes de vida cuyo valor respectivo no puede compararse.

25. Sobre el surgimiento del romanticismo, véase Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, en Henry Hardy (comp.), Londres, Chatto y Windus, 1999, especialmente los capítulos 2 y 3 (trad. cast.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000).

26. Véase Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, en J. W. Burrow (comp.), Indianápolis, Liberty Fund, 1993 (trad. cast.: *Los límites de la acción del Estado*, Madrid, Tecnos, 1998). La introducción de John Burrow (págs. xvii-lviii) es en sí misma una notable contribución al pensamiento sobre el liberalismo.

27. J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, en John Gray (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1998, págs. 69-70 (trad. cast.: *Sobre la libertad y otros escritos*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1991).

Mill pasó gran parte de su vida tratando de reconciliar su proyecto ilustrado de una civilización universal con su sospecha posromántica de que el proyecto ponía en peligro la libertad y la diversidad.[28] Su sospecha era la de que si la tolerancia liberal está basada en la búsqueda de semejante consenso, puede volverse antiliberal en sí misma. Si la diversidad de modos de vida tiene un valor meramente heurístico como medio de descubrir la mejor vida posible, el progreso intelectual la pone en peligro. Una sociedad liberal no tiene valor en sí misma, no es más que una etapa en el camino hacia un consenso racional. En ese caso, a medida que la humanidad progresa, los valores liberales están destinados a volverse obsoletos. Los positivistas franceses aceptaron alegremente este resultado cuando sostuvieron que la libertad no es más necesaria en moral que en química.[29]

Sobre la libertad fue el intento de Mill de desarrollar un argumento a favor de la libertad que no tuviera este efecto autoerosionante. Sólo lo consiguió en parte. El ensayo de Mill es víctima de la ambigüedad que recorre la tradición liberal. En la medida en que Mill sostuvo la creencia de que una forma de vida es la mejor para la humanidad, intentó defender la tolerancia hacia los diferentes modos de vida como un camino hacia la verdad. En esto Mill se aferró a una versión del proyecto de la Ilustración en la que las instituciones liberales se defienden no tanto como encarnaciones de una concepción particular del proyecto sino como un medio de interrogarse sobre él. Al mismo tiempo intentó evitar el efecto autoerosionante de la justificación de las instituciones liberales como medio de alcanzar la verdad afirmando que los humanos pueden desarrollarse en formas de vida diferentes e incompatibles. Según esta concepción, que Mill adoptó a partir del pensamiento de los románticos alemanes, los valores rivales no tienen por qué posicionarse mutuamente en una relación de verdad y falsedad, pueden señalar los diferentes modos en los que los seres humanos pueden vivir bien. Al favorecer las instituciones liberales como instrumentos de investigación, Mill anhelaba llegar a un consenso racional sobre el mejor modo de vida po-

28. He discutido algunas de las tensiones en el pensamiento de Mill en el posfacio a la segunda edición de mi libro *Mill on Liberty: A Defence*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, págs. 130-158.

29. Véanse las argumentaciones de Mill contra las tendencias antiliberales del positivismo francés en su *Auguste Compte and Positivism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973. Puede encontrarse una selección útil de *Auguste Compte and Positivism* en John Stuart Mill, *Utilitarianism: On Liberty and Considerations on Representative Government*, en H. B. Acton (comp.), Londres, J. M. Dent and Sons, 1972, págs. 395-413 (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1999).

sible para los humanos. Al afirmar que los humanos pueden vivir bien de diferentes maneras, era un protopluralista axiológico. El proyecto de Mill en *Sobre la libertad* oscila entre estas dos filosofías.

Evaluando el argumento desarrollado por Mill en *Sobre la libertad*, Isaiah Berlin escribió:

> Su argumento es plausible sólo bajo el supuesto que, lo supiera o no, Mill sostuvo de una manera evidente: el de que el conocimiento humano, en principio, no se puede completar nunca y siempre es falible; que no hay una verdad única, universal y visible; que cada hombre, cada nación, cada civilización puede recorrer su propio camino hacia su propia meta, no necesariamente armoniosa con las de otros; que los hombres cambian y las verdades en las que creen cambian a partir de nuevas experiencias y de sus propias acciones —lo que él llama «experimentos de vida»—; que, en consecuencia, la convicción, común a aristotélicos y materialistas ateos, de que existe una naturaleza humana básicamente cognoscible, que es una y la misma en todos los tiempos, en todos los lugares, en todos los hombres —una sustancia estática, incambiada por debajo de todas las apariencias alterables, con necesidades permanentes, dictada por una única meta discernible o por un entramado de metas que son las mismas para toda la humanidad—, es errónea.[30]

Al abandonar tácitamente los supuestos que subyacen al liberalismo de consenso racional, Mill se acercó a la afirmación de una filosofía de pluralismo liberal o *modus viviendi*. Sin embargo, al hacerlo no se apoyó en Hobbes o en Hume sino que se anticipó a una época en la que la asunción común, no sólo a Hobbes y Hume sino también a Locke y Kant —de que los humanos florecen mejor en una única civilización universal—, no podía seguir manteniéndose. Al afirmar que el bien humano se basa en formas divergentes de vida, Mill abrió el camino a una variedad de pensamiento liberal en la que la idea de civilización universal no tiene lugar.

En «Two Concepts of Liberty» Berlin desarrolló el argumento a partir de allí donde Mill lo había dejado. Berlin intentó fundar el valor de la libertad en la misma pluralidad de ideales y formas de vida que derrotaron la empresa de Mill en *Sobre la libertad*. Defendió la libertad no porque permita el descubrimiento de un modo verdadero de florecimiento humano sino porque permite a la gente florecer de diferentes maneras.

30. Véase «John Stuart Mill and the Ends of Life», en Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pág. 188 (trad. cast: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2000).

No se trataba de una mera diferencia de estilos personales. Berlin reconoció que, para casi todos los seres humanos, vivir bien incluye participar en unos modos de vida particulares. Para Berlin el florecimiento humano requería la coexistencia pacífica entre culturas diferentes, no su fusión en una civilización universal. Nunca imaginó que un mundo de modos de vida diferentes pudiera existir sin unos conflictos profundos y a veces trágicos.

Hay muchas dificultades en la versión del pensamiento liberal implícita en los escritos de Berlin. En algunos puntos de «Two Concepts of Liberty» parece sugerir que el compromiso con la libertad negativa en términos de no interferencia encarna unos valores liberales verdaderos y que las concepciones positivas de la libertad como autonomía personal representan una desviación de esta posición. En contra de esto, algunos pensadores que son liberales sea cual sea el criterio aplicado, como John Stuart Mill, se aferran a una concepción más positiva de la libertad, mientras que otros que se mantienen fuera del pensamiento liberal —incluso entendido de una manera amplia—, como Jeremy Bentham, adoptan un punto de vista negativo. Es legítimo intentar entender el pensamiento liberal en términos de las ideas de libertad que se encuentran en él, pero ninguna de ellas es la clave para identificar los «verdaderos» valores del liberalismo.

Por otro lado, el reconocimiento de Berlin de que los conflictos de valor estallan dentro de la propia libertad abre una nueva senda en el pensamiento liberal. A diferencia de la mayoría de los pensadores liberales, Berlin entendió que la libertad no es una cosa sino muchas, que sus diversos componentes no encajan, sino que chocan a menudo entre sí, que, cuando entran en conflicto, hay pérdidas inevitables y a veces no hay una solución que todas las personas razonables se vean obligadas a aceptar. El resultado es una filosofía del liberalismo agonístico profundamente instructiva.[31]

Sin embargo, como demostraré, el intento de Berlin de fundar el liberalismo en una teoría ética pluralista-axiológica se derrumba de manera bastante similar al intento de Mill de construir un utilitarismo liberal. Si hay muchos valores irreductibles que no pueden ser ordenados o sopesados con una única escala, la libertad negativa —que Berlin considera el principal valor liberal— sólo puede ser un bien entre muchos. Si, además, hay inconmensurables tipos de libertad negativa, entonces los diferentes regímenes pueden proteger correctamente diferentes combinaciones de libertades.

31. Discuto el liberalismo agonístico de Berlin en mi *Isaiah Berlin*, Londres y Princeton, N. J., HarperCollins y Princeton University Press, 1996, capítulo 6 (trad. cast.: *Isaiah Berlin*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1996).

Pero, una vez más, si hay inconmensurables tipos de libertad, no puede haber juicios comparativos y equilibrados sobre «la mayor libertad». En ese caso, no puede ser cierto que el mejor régimen es el que promueve la mayor libertad. Porque, si hay muchas libertades inconmensurables, la libertad máxima no tiene significado.

La imposibilidad de derivar la prioridad de la libertad negativa sobre otros valores a partir del pluralismo axiológico puede considerarse como una derrota para el liberalismo. Así fue como Michael Oakeshott entendió el fracaso de la empresa de John Stuart Mill de derivar del utilitarismo un principio de libertad. Oakeshott sostuvo que, como Mill no podía defender el «único y muy simple principio» que buscó en *Sobre la libertad*, «abandonó toda referencia a los principios generales como una guía confiable en la actividad política».[32]

Oakeshott entendió esto como una derrota para el liberalismo. De hecho, la filosofía política de Oakeshott estaba en sí misma más próxima al liberalismo que a ninguna otra, pero era una versión del liberalismo de *modus vivendi*.[33] Su error fue suponer que el liberalismo debe ser entendido como un sistema de principios e intentar reemplazar las referencias a los principios por la guía de la tradición, como si fuera posible encontrar en cualquier sociedad tardomoderna, y sobre todo en la suya, una única tradición. Si en las sociedades contemporáneas coexisten varias tradiciones y mucha gente pertenece a más de una, la política no puede guiarse por ninguna tradición, sino que debe tratar de reconciliar las indicaciones de las tradiciones rivales. Tal como entendió Hobbes, la política debe buscar el *modus vivendi*.[34]

No tenemos por qué considerar el fracaso de la empresa de Mill o de la de Berlin como el fracaso del liberalismo. En lugar de concebir el liberalis-

32. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other Essays*, Londres y Nueva York, Methuen, pág. 136.

33. Mill, *On Liberty and Other Essays*, *op. cit.*, págs. 13-14 (trad. cit.).

34. He sostenido que el pensamiento de Oakeshott desemboca en un ideal de *modus vivendi* en «Oakeshott on Law, Liberty and Civil Association», en *Liberalisms*, págs. 199-216 (trad. cit.). Adelanté una interpretación de Oakeshott como pensador liberal en «Oakeshott as a Liberal» en mi *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, capítulo 4. Una interpretación similar de Oakeshott es la que presenta Wendell John Coats Jr., «Michael Oakeshott as Liberal Theorist», *Canadian Journal of Political Science*, vol. XVIII, nº 4, diciembre de 1985, págs. 773-787. Debo esta referencia a Oakeshott, quien expresó su admiración por el artículo de Coats en una conversación que mantuvo conmigo. Discuto algunas afinidades y contrastes entre Oakeshott y Berlin en «Berlin, Oakeshott and Enlightenment», en mi *Endgames*, *op. cit.*, págs. 84-96.

mo como un sistema de principios universales, podemos pensar en él como la empresa de buscar modos de coexistencia entre diferentes modos de vida. En lugar de entender los valores liberales como si tuvieran una autoridad universal, podemos concebir el liberalismo como el proyecto de reconciliar las posturas de los diferentes valores en conflicto. Si hacemos esto, la filosofía liberal se ocupará no de la ilusión de alcanzar el consenso universal sino de las posibilidades del *modus vivendi*. Si pensamos en el liberalismo en estos términos, daremos otro paso en el peregrinaje intelectual iniciado por John Stuart Mill y continuado en nuestra época por Isaiah Berlin y resolveremos una ambivalencia que ha acosado al liberalismo a lo largo de toda su historia.

Dado que el *modus vivendi* niega que los valores liberales tengan una autoridad universal, está obligado a oponerse a la filosofía prevaleciente de la tolerancia liberal. Sin embargo, puede sostenerse que el *modus vivendi* significa una renovación del proyecto liberal, ya que continúa la búsqueda de la paz iniciada por la tolerancia liberal.

Capítulo 2

VALORES PLURALES

El bien humano se manifiesta en modos de vida rivales. Este argumento ya no es sólo un planteamiento de la filosofía moral. Es un hecho de la vida ética. En la actualidad sabemos que los seres humanos florecen de maneras conflictivas y lo sabemos no desde el punto de vista poco comprometido de un observador ideal sino a partir de la experiencia corriente. A medida que las migraciones y las comunicaciones han mezclado modos de vida que estaban separados y claramente diferenciados, la contienda de valores se ha ido convirtiendo en nuestro estado natural. El pluralismo es nuestro destino histórico.

Sin embargo, el pluralismo de valores era una verdad sobre la vida humana antes de convertirse en una condición social sin escapatoria. Ha habido muchos intentos de explicarlo.[1] Todos tienen en común la proposición

1. En la extensa literatura filosófica sobre el pluralismo de valores no hay consenso sobre el significado de la inconmensurabilidad. Mi interpretación de ese concepto puede no corresponder con la que se encuentra en algunas áreas de la literatura. La interpretación de los valores plurales que propongo está en deuda con las obras de otros, pero no sostengo que se base en ellas.

Estoy particularmente en deuda con la obra de Isaiah Berlin, de la que puede encontrarse una admirable selección en *The Proper Study of Mankind*, en Henry Hardy y Roger Hausheer (comps.), Londres, Chatto y Windus, 1997. Ofrezco una interpretación y una evaluación del pluralismo de valores de Berlin y de sus relaciones con el liberalismo en mi *Isaiah Berlin*, Londres y Princeton, N. J., HarperCollins y Princeton University Press, 1996 (trad. cast.: *Isaiah Berlin*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1996).

También estoy en deuda con Joseph Raz, particularmente con su *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986; «Facing Up: A Reply», *Southern California Law Review*, vol. 62, nos 3 y 4, marzo-mayo de 1989, págs. 1.153-1.235 y *Ethics in the Public Domain: Essays on the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

He aprendido mucho de Stuart Hampshire, *Thought and Action*, Londres, Chatto y Windus, 1959; *Freedom of Mind and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1972; *Morality and Conflict*, Oxford, Basil Blackwell, 1983; *Innocence and Experience*, Allen Lane/Penguin Press, 1989 y «Justice is Strife», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 65, n° 3, noviembre de 1991, págs. 19-27; Bernard Williams, *Problems of the*

de que hay muchos tipos de buena vida, algunos de los cuales no pueden compararse en valor. Algunas variedades de la buena vida no son ni mejores ni peores que las demás, ni tienen el mismo valor, sino que son inconmensurables; son valorables de maneras diferentes. De forma similar, algunos regímenes no son ni más ni menos legítimos que los demás. Son legítimos por diferentes razones.

Self, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Collins, 1985 y *Shame and Necessity*, Berkeley, California, University of California Press, 1993; H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983; P. F. Strawson, «Individual Morality and Social Ideal», en *Freedom and Resentment*, Londres, Methuen, 1974 y «Morality and Perception», en *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, Londres, Methuen, 1985; Richard Wollheim, «The Sheep and the Ceremony», en su obra *The Mind and Its Depths*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Prss, 1993, págs. 1-21; y Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1996 (trad. cast.: *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997).

Pueden encontrarse unas útiles discusiones sobre las cuestiones suscitadas por el pluralismo de valores en Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon Press, 1990; John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1993, y Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 y *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Pres, 1996. En John Casey, *Pagan Virtue: An Essay in Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1990, se incluyen algunos pensamientos esclarecedores sobre la inconmensurabilidad de los valores paganos y cristianos.

Puede encontrarse una útil panorámica de las obras recientes sobre pluralismo de valores en Ruth Chang (comp.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Pres, 1997; los capítulos de Raz, Wiggins y Griffin son particularmente interesantes.

Puede encontrarse un valioso examen de las relaciones del pluralismo de valores con la reciente filosofía política en Glen Newey, «Value-pluralism in Contemporary Liberalism», *Dialogue*, nº XXXVII, 1998, págs. 493-552. Otras discusiones útiles son C. J. McKnight, «Pluralism, Realism and Truth», y John Skorupski, «Value-pluralism», en David Archard (comp.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, págs. 87-100 y 101-116, respectivamente; S. Gardbaum, «Liberalism, Autonomy and Moral Conflict», *Stanford Law Review*, vol. 48, nº 2, enero de 1996, págs. 385-417; Steven Lukes, *Times Literary Supplement*, 27 de marzo de 1998; John Horton, «The Politics of value-pluralism», Keele University Research Paper, 22, 1997; Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999; y John Skorupski, *Ethical Explorations*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Un interesante diálogo sobre el pluralismo de valores de Berlin está en Gerald C. MacCallum Jr., «Berlin on the Compatibility of Values, Ideals and "Ends"», *Ethics*, nº LXXVII, 1967, págs. 139-145 y G. A. Cohen, «A Note on Values and Sacrifices», *Ethics*, 1969, págs. 159-162.

Desde Locke y Kant hasta Rawls y Hayek, toda una línea de pensadores liberales ha aceptado que los bienes vitales chocan entre sí y que no hay manera de resolver sus demandas opuestas sin pérdidas; pero esos pensadores han intentado establecer principios del bien y la justicia que se mantienen a distancia de estos conflictos. Si, sin embargo, las exigencias de justicia encarnan valores que son en sí mismos incompatibles e inconmensurables, esa versión del proyecto liberal queda encallada. Deberíamos adoptar una filosofía liberal cuyo ideal-guía no sea la quimera del consenso racional o una idea de desacuerdo razonable, sino el *modus vivendi* entre modos de vida que siempre serán diferentes.

La mayor parte de este capítulo estará dedicada a tratar de clarificar la elusiva noción de inconmensurabilidad. Aquí me limito a señalar que el plu-

---

Es memorable el intercambio de ideas sobre las relaciones del pluralismo de valores y el liberalismo que ha tenido lugar entre George D. Crowder, «Pluralism and Liberalism», e Isaiah Berlin y Bernard Williams, «Pluralism and Liberalism: A Reply», *Political Studies*, vol. 42, nº 2, junio de 1994, págs. 293-309. Véase también George D. Crowder, «From Value-pluralism to Liberalism», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 1, nº 3, 1998, págs. 2-17.

Estoy en deuda con Hubert Dreyfus y con Charles Spinosa por los escritos y conversaciones que me estimularon a buscar vínculos entre pluralismo y realismo en la interpretación de la ciencia y de la ética de Heidegger. Véase una interpretación del realismo plural de Heidegger en Hubert Dreyfus, *Being in the World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time», Division 1*, Cambridge, Mass. y Londres, MIT Press, 1991, especialmente págs. 251-265. Véase una discusión general del realismo plural en ciencias en Charles Spinosa y Hubert Dreyfus, «Two Kinds of Antiessentialism and their Consequences», *Critical Inquiry*, nº 22, verano de 1996, págs. 735-763.

Unas interpretaciones del realismo más o menos paralelas a las del Heidegger de Dreyfus pueden derivarse de Wittgenstein; véase L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953 (trad. cast: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, en G. H. von Wright, Rush Rhees y G. E. M. Anscombe (comps.), Oxford, Basil Blackwell, 1967 (trad. cast: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987) y *On Certainty*, en G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (comps.), Oxford, Basil Blackwell, 1969 (trad. cast.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1987).

También he aprovechado las discusiones sobre realismo e inconmensurabilidad de Nelson Goodman, *Languages of Art*, Indianápolis, Hacket Publishing Co., 1976 (trad. cast.: *Los lenguajes del arte*, Barcelona, Seix Barral, 1974) y *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett Publishing, 1978 (trad. cast.: *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor Distribuciones, 1990); Thomas Kuhn, «Afterwords», en Paul Horwich (comp.), *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993 y Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (trad. cast.: *Verdad y progreso: escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2000).

ralismo de valores es una concepción que busca ser fiel a la vida ética. Si la vida ética alberga conflictos de valores que son racionalmente imposibles de decidir, ésa es una verdad que debemos aceptar, no algo que debamos intentar barrer bajo la alfombra en pro de la consistencia teórica.

El pluralismo de valores es una explicación de la vida ética tal y como la encontramos. Al mismo tiempo, el pluralismo de valores no sostiene que la vida ética tenga que ser como es. La naturaleza humana pudo haber sido diferente de la que conocemos y no es imposible que deje de ser como es. En ética no hay verdades *a priori*. En este sentido, la ética no puede ser otra cosa que investigación empírica.

Los valores inconmensurables surgen de muchas maneras; tres de ellas son relevantes para nuestra presente investigación. En primer lugar, los bienes inconmensurables surgen de las convenciones que rigen la vida moral en las culturas particulares. Es parte del significado de algunos bienes el que no puedan intercambiarse mutuamente. Tales bienes son los constituidos por convenciones que prohíben su intercambio. En segundo lugar, los valores inconmensurables pueden surgir cuando el mismo bien es interpretado de manera diferente por diferentes culturas. En arte, podemos identificar las mejores obras que pertenecen al mismo género, pero puede que sus estilos estén demasiado alejados como para que sea posible hacer un juicio sobre su valor relativo entre las mejores. Esto se aplica, en gran medida, a la ética. En tercer lugar, los valores inconmesurables surgen cuando las diferentes culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes. Las culturas difieren no sólo en cómo interpretan las virtudes que tienen en común sino en las virtudes que reconocen. Lo que algunas alaban como virtud otras pueden condenar como vicio. Cuando las culturas ensalzan diferentes virtudes, a veces resulta imposible comparar el valor de los modos de vida en los que están encarnadas.

Comoquiera que surjan, los bienes que son inconmensurables no pueden compararse en valor global. Consideremos la amistad. Si alguien cobra dinero por el tiempo que pasa con otros, entonces no es su amigo. Es inherente a la amistad no cambiar por dinero el tiempo que uno pasa con los amigos. Esto no significa que haya que situar la amistad por encima de cualquier cantidad de dinero. Decir que la amistad y el dinero son incomparables en valor no significa que tener amigos sea incomparablemente mejor que tener dinero. Significa que la amistad y el dinero no pueden ser comparados por su valor. En palabras de Joseph Raz: «Sólo aquellos que consideran que la amistad no es ni mejor ni peor que el dinero, pero que sencillamente no es comparable al dinero o a otros bienes, son *capaces* de tener amigos. De la misma

manera, sólo aquellos que ni siquiera considerarían la posibilidad de cambiar dinero por amistad son capaces de tener amigos».[2]

Tener que comprar amistad es penoso. Es penoso no porque la amistad vale infinitamente más que el dinero sino porque los amigos —a diferencia de los psicoterapeutas o de los compañeros sexuales, por ejemplo— no pueden comprarse. Desde luego que alguien que entiende que los amigos no pueden comprarse puede, si se le obliga, elegir entre la amistad y unos bienes que sí pueden comprarse en determinadas situaciones de su vida. Si lo hace, no está cambiando algo que tenga un valor infinito por algo que tenga menos valor. Está eligiendo una vida en la que la amistad ocupa un lugar menor que otros bienes. Puede que tenga buenas razones para actuar así.

La vida de alguien que ha elegido bienes que pueden comprarse prefiriéndolos a otros que no pueden comprarse no tiene por qué ser más pobre que la de alguien que ha hecho la elección contraria. Si los bienes como la amistad y el dinero no pueden compararse por su valor, tampoco pueden compararse entre sí las vidas de la gente que optó por una o por otro. Sin embargo, esas elecciones no son arbitrarias. Nuestras historias, circunstancias, necesidades y metas pueden darnos buenas razones para optar por una cosa u otra.

El valor que la amistad y el dinero tienen para cada uno de nosotros es relativo al agente, pero eso no lo vuelve totalmente subjetivo. Puedo estar actuando correctamente al preferir la amistad al dinero y tú puedes estar errado al hacerlo, y viceversa. Las mejores vidas pueden ser —como pensaba Aristóteles— vidas mezcladas en las que coexisten muchos bienes. Contrariamente a lo que Aristóteles pueda haber creído, sin embargo, no existe necesariamente una combinación de bienes que sea la mejor de todas, incluso en una única vida.[3]

La inconmensurabilidad entre la amistad y el dinero es una convención en muchas sociedades. Existen, desde luego, variaciones significativas en el rigor con que se la aplica. Las amistades en las que las ganancias pecuniarias son un elemento fundamental han sido reconocidas por muchas culturas, incluidas la griega y la romana. Aristóteles reconocía la existencia de amistades dependientes de beneficios mutuos de este tipo, aunque las consideraba como menos valiosas que las amistades en las que cada uno valora al

2. Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.*, pág. 352.

3. Véase una esclarecedora discusión sobre la concepción de Aristóteles sobre los conflictos de valor en Stocker, *Plural and Conflicting Values*, especialmente los capítulos 3 y 7.

otro por sí mismo. El ideal de la amistad de Epicuro era altamente instrumental.

Podemos ver que Aristóteles y Epicuro están hablando del mismo bien que nosotros, un bien que valoramos; no obstante, ese bien es lo suficientemente diferente como para que resulte imposible hacer juicios comparativos sobre el valor relativo de la amistad antigua y la moderna. Éste es un ejemplo de una segunda manera en la que los valores inconmensurables pueden surgir: cuando el mismo bien está construido y encarnado de manera diferente en culturas diferentes.

Consideremos algunos ejemplos tomados del arte. Esquilo, Shakespeare y Samuel Beckett son dramaturgos grandiosos, pero no podemos ordenar sus obras por su valor. Los contextos culturales de sus obras son demasiado diferentes. De la misma manera, podemos reconocer que el Templo de Poseidón en Sunio y el Jardín Zen en Rionanji son ejemplos supremos de arquitectura religiosa, pero no podemos comparar su valor porque sus orígenes y estilos están demasiado apartados entre sí.

Puede hacerse un paralelismo con las virtudes. Sin la presencia de determinadas virtudes ninguna vida humana puede desarrollarse. Virtudes tales como el coraje y la prudencia son genéricamente humanas. Sin embargo, las diferentes culturas las expresan de diferentes maneras.

El coraje entre los zulúes es diferente al coraje entre los cuáqueros, pero es coraje de todos modos. Entre la valentía del guerrero zulú que va a la batalla con pocas o ninguna posibilidad de vencer y la del camillero cuáquero que arriesga su vida en las trincheras no puede hacerse ningún juicio comparativo. Ninguno es mejor que el otro y tampoco su valor es el mismo. De la misma manera, no podemos valorar al investigador científico que toma parte en un peligroso experimento médico en relación con el reformador social que asume una causa verdaderamente impopular. Sólo podemos decir que son ejemplares diferentes de una virtud universal. (Eso no significa que sea siempre fácil distinguir entre diferentes interpretaciones de una virtud humana universal y las diferentes virtudes de culturas particulares.)

La tercera manera en la que surgen los valores inconmensurables es la que encontramos cuando diferentes bienes y virtudes se materializan en diferentes modos de vida. Los ideales de vida que se valoran como superiores a lo largo de amplios períodos históricos y en culturas diferentes son irreductiblemente diversos; algunos de ellos son necesariamente discordantes y las personas razonables no coinciden en ninguna ordenación que pueda hacerse de ellos.

Pensemos en las virtudes que animaban a *La Ilíada* y aquellas que conforman el Sermón de la Montaña. La excelencia heroica en Homero (*areté*) y la virtud de amor al prójimo del Nuevo Testamento (*agape*) son virtudes rivales. Bruno Snell ha caracterizado así la noción de la Grecia arcaica de *areté*:

> *Aretán* es «prosperar»; *areté* es el objetivo que los primeros nobles vinculan a los logros y al éxito. Mediante la *areté* el aristócrata implementa el ideal de su orden y al mismo tiempo se distingue, demostrándose superior, de sus pares nobles. Con su *areté* el individuo se somete al juicio de su comunidad, pero también la supera como individuo.[4]

Resulta difícil concebir un ideal más contradictorio con las virtudes del Sermón de la Montaña. *Agape* requiere una virtud sin nada a cambio, salvo a ojos de Dios. *Areté* es una virtud agonística en la que aquellos que la poseen deben superar a otros a ojos del mundo. Las vidas de las personas que exhiben esas virtudes son mutuamente excluyentes, dado que cada una exige lo que la otra condena. Lo mismo se aplica, en gran medida, a las virtudes del Antiguo y del Nuevo Testamento.

De la misma manera, las virtudes guerreras celebradas en *La Ilíada* y el autoexamen practicado por los pensadores socráticos, las virtudes de cumplimiento del deber y desapego ejemplificadas en el Bhagavad Gita y la compasión universal predicada por Buda, el ideal de autocreación articulado en *En busca del tiempo perdido* por Proust y la bendita simplicidad encarnada por Aliosha en *Los Hermanos Karamazov* de Dostoievski... son ideales rivales. Ello no es así únicamente porque son ideales que suponen el cultivo de actitudes y disposiciones que no coexisten fácilmente en la misma persona, sino también porque las virtudes de unos son los vicios de los otros.

Los ideales de la vida que se ensalzan en culturas diferentes no pueden fundirse en un único bien humano que todo lo abarque. En parte esto se debe a que, siendo la naturaleza humana lo que es, algunas virtudes excluyen a otras. Es difícil, si no completamente imposible, que una persona profundamente compasiva sea al mismo tiempo desapasionadamente justa. Las respuestas psicológicas de la empatía y el desapego que van unidas a estas virtudes son excluyentes entre sí. Pese a todo lo que pueda haberse dicho

4. Bruno Snell, *The Discovery of Mind: The Greek Origins of European Thought*, Nueva York y Evanston, Ill., Harper and Row, 1953, pág. 159.

desde Aristóteles hasta la actualidad, la unidad de las virtudes no deja de ser una ficción.

Las limitaciones del alma son tales que ninguna vida humana puede desplegar todas las virtudes. Sin embargo, el que los muchos ideales de la vida no puedan fundirse en uno solo no es debido a ninguna estrechez de la naturaleza humana. Es por necesidad. Unos ideales ensalzan lo que otros denigran. Algunas virtudes y algunos vicios son genéricamente humanos; pero lo que unas culturas ensalzan como virtuoso es condenado por otras como vicioso. Los diferentes modos de vida no sólo interpretan las virtudes universales de maneras diferentes, sino que ensalzan diferentes virtudes. Algunas de estas virtudes son necesariamente rivales. Sin embargo, cada una de ellas ha sido anhelada por personas razonables.

La mejor vida posible para los seres humanos se presenta en muchas variedades, algunas de las cuales no pueden combinarse. No hay una forma mejor o máxima de vida para los humanos. Como ha escrito Raz:

> Una forma de vida es máxima si, bajo circunstancias normales, una persona cuya vida es de ese tipo no puede mejorarla mediante la adquisición de virtudes adicionales ni aumentar el grado en que posee cualquier virtud sin sacrificar otra virtud que posee o el grado en el que está presente en su vida. Creer en el pluralismo de valores significa creer que hay diversas formas de vida máximas.[5]

Si la indagación racional no ha conseguido producir un acuerdo sobre la mejor vida posible, ello no se debe a ninguna imperfección de la razón humana. Se debe a que la idea de perfección no tiene sentido en la vida humana. En palabras de Isaiah Berlin: «Admitir que el cumplimiento de algunos de nuestros ideales pueda en principio hacer que el cumplimiento de otros resulte imposible equivale a decir que la noción de plenitud humana absoluta es una contradicción formal, una quimera metafísica (...). La de que no podemos tener todo es una verdad necesaria, no contingente».[6]

Este tercer tipo de inconmensurabilidad surge cuando diferentes culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes. Los diferentes ideales culturales del matrimonio son un ejemplo que resulta familiar. En muchas sociedades

5. Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.*, pág. 396.

6. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *The Proper Study of Mankind*, *op. cit.*, págs. 238-240.

tradicionales la mayoría de los matrimonios son arreglados y el ideal de amor romántico está ausente o se rechaza, al menos en su aplicación al matrimonio y a la vida familiar. La base del matrimonio se busca en la compatibilidad personal y social y los beneficios económicos obtenidos por los contrayentes y sus familias se tienen muy en cuenta cuando se juzga si una unión es o no deseable. En contraste, las culturas liberales rechazan los ideales de matrimonio en los que la elección personal y el amor romántico no son elementos centrales. (En todo caso así es como ellas mismas plantean su visión del asunto.) Lo que tenemos aquí no es una variación cultural en torno a un ideal compartido. Se trata, más bien, de unos ideales diferentes y opuestos.

No siempre resulta fácil distinguir entre estas tres fuentes de inconmensurabilidad. Cuando los modos de vida se mezclan, los valores inconmensurables son una experiencia corriente. En este sentido, el pluralismo de las sociedades tardomodernas es diferente del que discutían los pensadores que expusieron por primera vez el pluralismo de valores.

Vico, Herder y Montesquieu atribuían valores inconmensurables a culturas, tradiciones o modos de vida aislados entre sí por el tiempo o la distancia. Vico sostenía que se necesitaba un supremo esfuerzo de la imaginación para aprehender las ideas morales del mundo homérico; Montesquieu contrapuso la vida ética de los persas (tal como él la imaginaba) a la de la Francia que conocía, mientras que Herder escribió sobre culturas únicas que no podían fusionarse en una civilización universal. Para estos autores, la inconmensurabilidad de los valores era una verdad antropológica o histórica que debía aprehenderse a partir del punto de vista desapegado de un espectador imparcial. Entre nosotros se trata de un conocimiento ordinario.

Puede que valga la pena decir algo sobre qué es lo que los valores inconmensurables *no* son. La inconmensurabilidad *no* es vaguedad. Todos los «valores» —concepciones sobre el bien, obligaciones, derechos, ideales, virtudes, o lo que sea— están rodeados de cierta vaguedad. En esto no son diferentes de los «hechos». La indeterminación es un rasgo del lenguaje, no una propiedad especial de los juicios de valor. Decir que los valores son inconmensurables *no* es decir que son indeterminados. Por el contrario, sólo podemos decir que son inconmensurables cuando sabemos que todas las indeterminaciones relevantes han sido eliminadas. Cuando decimos que la paz y la justicia plantean exigencias inconmensurables, no queremos decir que tengamos ninguna duda de cuáles son esas exigencias. Lo que queremos decir es que no tenemos ninguna duda sobre lo que esas exigencias

plantean y que, cuando sus demandas entran en conflicto, no hay una solución al conflicto que sea la más correcta o la mejor.

Asimismo, decir que hay valores inconmensurables no significa que el único modo en que podemos poner a prueba nuestras creencias éticas sea evaluando la coherencia que mantienen entre sí. Significa justamente lo contrario. En contra de la idea de moda de que deberíamos pretender alcanzar un reflexivo equilibrio entre nuestra concepción global del bien y nuestras respuestas morales particulares, la coherencia no es una virtud suprema en ética. Como demostraré, nuestras creencias éticas pueden estar equivocadas en el sentido en que la experiencia las puede hacer zozobrar. La prueba a la que debemos someter nuestras creencias éticas no es la de su coherencia mutua o la de su coherencia con ninguna teoría sino la de su fidelidad a la vida ética.

Pero, una vez más, sostener que algunos valores son inconmensurables *no* significa que todos los valores sean igualmente válidos. La inconmensurabilidad es una propiedad relacional. Dos bienes que son inconmensurables entre sí pueden ser mensurables cuando uno o ambos se comparan con otros bienes. Afirmar que algunos modos de vida particulares no pueden compararse entre sí en valor no supone, de ninguna manera, que todos los modos de vida sean igualmente valiosos. Al mismo tiempo, sostener que los bienes son inconmensurables no significa ordenarlos, significa que no pueden ser ordenados. Tampoco supone acordarles ningún tipo de peso único, supone que no puede atribuírseles un peso relativo con respecto a otro.

Afirmar que los bienes tienen un valor inconmensurable no significa que un bien sea incomparablemente más valioso que el otro, significa que semejante comparación no es posible. Tampoco la afirmación de que dos bienes tienen valor inconmensurable significa que tales bienes no puedan ser comparados *tout court*. Pueden ser comparados infinitamente..., pero no pueden ser comparados entre sí en valor global.

Desde luego, cada bien puede compararse en valor con algún otro bien. Siempre podemos establecer algún tipo de *ranking* entre los bienes; a menudo también podemos adjudicar pesos a los bienes que hemos ordenado así. Cuando decimos, refiriéndonos a unos bienes, que su valor no puede compararse, lo que queremos decir es que no podemos comparar *el valor de uno con el del otro* y no —lo que sería absurdo— que su valor no pueda compararse con el de ningún otro bien. Decir que dos bienes no pueden compararse en valor no significa que no haya contextos en los que su valor pueda compararse, significa que su valor sólo puede compararse en unos contextos particulares.

El hecho de que el valor de los bienes no pueda compararse no es ningún impedimento para razonar sobre ellos. Podemos juzgar que la vida de un adicto al *crack* es más pobre que la de un cuidador de una leprosería y que la de un hábil *von vivant* sin que seamos capaces de establecer un orden entre la vida del cuidador y la del hedonista. Esto no significa que el valor de la vida del cuidador y la del hedonista sean más o menos iguales. Lo que significa es que, aunque puedan ordenarse como un par en oposición a la vida del adicto al *crack*, no pueden ordenarse por su valor entre sí. Añadamos otra vida a la argumentación: la de Gauguin. Si es cierto que el valor de la vida de un cuidador no puede compararse con la de un *bon vivant*, ni la de un *bon vivant* con la de Gauguin, entonces la vida del cuidador y la de Gauguin también serán inconmensurables.

Podemos tener buenas razones para elegir entre bienes inconmensurables que son contradictorios. Pensemos en la amistad y en la justicia. Éstos son bienes inconmensurables cuyas exigencias pueden ser mutuamente excluyentes. Quiero decir que las exigencias de la amistad pueden ser incompatibles con la justicia. Afirmar que la justicia y la amistad son bienes inconmensurables no es sostener que la justicia siempre ocupa una posición más alta que la amistad, ni tampoco lo contrario, es sostener que no pueden ordenarse. Pero ello no significa que, si tenemos que elegir entre ellas, nos veamos obligados a hacerlo sin una razón.

Digamos que tengo el acuerdo, con una amiga cercana, de estar a mano cuando ella tenga un problema serio, pero que en determinada circunstancia sólo puedo cumplir ese acuerdo incumpliendo un compromiso contractual que he establecido con una empresa comercial. ¿Qué debería hacer? No hay una respuesta que sea la correcta para toda persona o para cada circunstancia, pero lo que yo haga aún puede ser correcto o no.

Puedo tratar de evaluar el impacto que tendría el dejar de cumplir con alguno de los compromisos sobre los intereses de mi amiga y de la empresa. Además, puedo considerar cómo mi incumplimiento con uno u otro afecta a mis propias metas. ¿Hasta qué punto son significativos los papeles que mi amiga y mi relación comercial habrán de desempeñar en la vida que me propongo llevar? Estas consideraciones pueden hacer que me decida por uno u otro curso de acción. En casos como ésos, mi decisión no tiene por qué ser arbitraria o sin fundamento, un acto gratuito para el cual no puede darse ninguna razón. Tampoco necesita ser la expresión de una mera preferencia. Dado el contexto de mi historia y de las circunstancias, mi elección puede ser correcta o incorrecta.

Fuera de sus contextos en las prácticas sociales, ningún valor puede unirse a bienes tales como la justicia y la amistad. Adquieren su significado

y valor a partir de las historias, necesidades y metas de los sujetos humanos y los modos de vida a los que pertenecen. Los conflictos de valor surgen sólo en contextos dados por formas de vida común. En palabras de Wittgenstein: «Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, debe haber acuerdo no sólo sobre las definiciones sino también (por extraño que pueda sonar) sobre los juicios».[7] Sólo podemos experimentar contradicciones si tenemos algo en común.

Sin embargo, el contexto en el que resolvemos conflictos entre valores inconmensurables no se puede dar por supuesto. Podemos resolver conflictos entre esos bienes rompiendo las convenciones que los engendran. Como sugeriré más adelante en este mismo capítulo, estos casos son el núcleo empírico de la idea nietzscheana de la elección radical.

Cuando las convenciones sociales dejan de estar al servicio del bienestar de quienes están sujetos a ellas, puede que sea tiempo de revisarlas. Los rebeldes y los reformadores sociales lo hacen a menudo, a veces con buenas razones. Si un código de honor plantea unas exigencias cuyos efectos amenazan el bienestar de las personas amadas, puede haber razones para disolver el código de honor que origina ese conflicto.

No todos los bienes inconmensurables promueven el bienestar de las personas impulsadas por las prácticas que estos bienes generan. Si alteramos las convenciones sociales, podemos disipar conflictos entre bienes incomparables. A veces no se pierde nada importante, pero no resulta difícil imaginar una sociedad en la que la vida se haya empobrecido a causa de la disolución de las convenciones sociales en las que el intercambio de algunos bienes está prohibido.

Una sociedad en la que no existiera ni justicia ni amistad estaría libre de los trágicos conflictos que se suscitan entre ambas, pero ésta es una manera de estar libre de la tragedia que proviene de una pobreza absoluta, no de una abundancia de opciones. Un mundo en el que todo puede ser una mercancía es por necesidad un mundo en el que algunos bienes no pueden obtenerse.

Igual que la amistad, la justicia está constituida por un conjunto de convenciones sociales. Entre éstas están las prohibiciones que impiden la venta de veredictos judiciales. Los países en los que la justicia está en venta son países en los que no hay justicia. Un mundo en el que todos los bienes estuvieran en venta no sería un mundo en el que los bienes que otrora no se podían cambiar por dinero se pueden ahora comprar y vender. Sería un mundo en el que muchos bienes habrían dejado de existir.

7. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, *op. cit.*, pág. 88, apartado 242 (trad. cit.).

Los reformistas sociales y los revolucionarios intentan a menudo restaurar bienes incomparables que han existido en el pasado y establecerlos allí donde nunca han existido antes. Cuando prohibieron la esclavitud, los abolicionistas hicieron que las personas y los bienes muebles pasaran a tener un valor imposible de comparar entre sí. El resultado es que los seres humanos no pueden ni comprarse ni venderse, incluso si se tratara de un intercambio consentido.

Los bienes inconmensurables no están en modo alguno constituidos siempre por convenciones sociales. Algunos son universales antropológicos. Pero los valores humanos universales suelen ser rivales. Cuando los valores universales colisionan, no hay principios universales capaces de resolver sus conflictos. (Dejo de lado la cuestión, aunque no porque no sea importante, de si los bienes y males inconmensurables se encuentran en las vidas de los otros animales.)

Correr el peligro de sufrir una muerte violenta a manos de otros seres humanos es un gran impedimento para cualquier tipo de florecimiento, pero no puede ser, como creía Hobbes, el mal supremo de la vida humana. La desnutrición de por vida no puede ser un menor obstáculo al bienestar (y a una vida larga). ¿Qué es mejor, un régimen que asegura la paz pero en el que muchas personas están desnutridas o uno que está asolado por una violencia mortífera, pero en el que nadie se muere de hambre? No existe una respuesta que todas las personas razonables se vean obligadas a aceptar.

Muchas teorías éticas pretenden hacer conmensurables a todos los bienes. El utilitarismo es quizás el ejemplo más familiar. Un utilitarista puede aceptar que el valor de algunos bienes no se puede comparar, pero no puede admitir que eso sea lo corriente. Si lo hiciera, el propio utilitarismo perdería su razón de ser. El utilitarismo benthamiano y otras teorías más recientes indirectamente utilitarias pretenden desarrollar un cálculo que permita que todos los bienes puedan intercambiarse entre sí y que al resultado del intercambio se le asigne un valor global.

Un defensor del pluralismo de valores no tiene por qué negar que ese cálculo utilitarista se pueda construir. Los bienes que son irreductiblemente diferentes siempre pueden ser intercambiables representándose como vales de un único tipo de valor. No es imposiblemente difícil transcribir los bienes que hacen felices a las vidas humanas en una notación utilitarista. Sin embargo, el precio de hacerlo es extraer el significado de algunos de los conflictos más profundos que contiene la vida ética.

Un utilitarista representaría el conflicto entre amistad y justicia que he discutido antes en la jerga de las preferencias y su satisfacción. La mejor so-

lución para tales conflictos, afirmaría, es la que maximiza la satisfacción de las preferencias. La objeción a este cálculo utilitario es similar a la que puede hacerse contra una sociedad en la que todos los bienes pueden ser mercancías. Las teorías utilitaristas que representan conflictos de valor en términos de la satisfacción de nuestras preferencias pueden volver más coherente la vida ética, pero lo hacen al precio de empobrecerla.

Un cálculo utilitarista en el que todos los valores son intercambiables debe necesariamente pasar por alto los hechos más importantes sobre nuestras preferencias, que tienen que ver con las razones por las que las tenemos. Nuestras preferencias en lo que respecta a nuestros amigos y las exigencias de la justicia no son deseos en bruto; expresan nuestras creencias sobre cómo hemos de vivir nuestras vidas. Las evaluaciones utilitaristas pueden determinar la intensidad de nuestras preferencias, pero no pueden tener en cuenta las maneras en las que éstas expresan nuestras creencias sobre cómo deberían transcurrir nuestras vidas. No pueden evitar que las preferencias que expresan nuestras creencias éticas se asimilen a deseos —de una bebida fresca en un día caluroso, digamos— para las que no hay por qué dar ninguna razón.

Explicitar las razones de nuestras preferencias a partir de las evaluaciones que hacemos de ellas permite desde luego una vida ética más capaz de avenirse a los cálculos utilitaristas, pero lo hace a costa de deformarla. En esto el utilitarismo se parece a las teorías subjetivistas de la moral que intentan resolver conflictos entre valores inconmensurables haciendo de las preferencias personales las consideraciones finales en el razonamiento práctico.

Las teorías de los derechos intentan suprimir la realidad de los conflictos de valor de una manera diferente. Los teóricos kantianos niegan que la acción correcta pueda contener alguna vez lo incorrecto. Para ellos la moral consiste en un conjunto de mandatos componibles. «Deber supone poder», nos dicen, por lo que no puede ser verdad que nos veamos obligados a realizar acciones que son imposibles de realizar conjuntamente. Los kantianos aceptan que no todas las cosas buenas pueden ser realizadas, algunas excluirán a otras. El propio Kant reconoció que los mayores bienes de la vida no pueden coexistir. Pero, como sus actuales seguidores, insitió en que hacer el bien nunca puede significar hacer un daño.

Esta concepción se asocia a menudo con la afirmación de que las exigencias de las partes fundamentales de la moral —supuestamente las que tienen que ver con las exigencias de la justicia— tienen un peso infinitamente mayor que las que tienen que ver con lo que es meramente deseable.

En esta concepción kantiana las exigencias de la justicia tienen un peso incomparablemente mayor que las del resto de la moral, con la que pueden entrar en conflicto, pero la propia justicia nunca puede plantear exigencias conflictivas.

La objeción a todos esos argumentos es que desplazan los hechos de la vida ética en aras de una mera teoría. ¿Qué autoridad puede tener una teoría cuando tiene un resultado semejante? A partir de la experiencia cotidiana sabemos que algunos dilemas prácticos y morales no pueden resolverse sino a costa de pérdidas irreparables. ¿Por qué debería perseguirse la coherencia a costa de la fidelidad a la experiencia?

Desde luego que, igual que los bienes rivales pueden volverse intercambiables en un cálculo utilitarista, las teorías de los derechos pueden hacerse más coherentes eliminando de ellas los derechos que plantean exigencias incompatibles, pero el resultado es que los derechos dejan de reflejar los intereses humanos cuya función es proteger. Nada es más fácil que resolver un conflicto entre derechos eliminando uno de ellos. Sin embargo, al hacerlo se suprime la fuente de conflicto en la vida ética, el hecho de que los intereses humanos vitales son contradictorios. Como todos y cada uno de los derechos protegen intereses que pueden estar en contradicción con otros, esta estrategia termina conduciendo a un conjunto de derechos tan alejado de los hechos de la vida ética, que resulta prácticamente vacua.

Cuando en tiempos de guerra un ministro británico despidió a todo su equipo de mecanógrafas al descubrir que una de ellas (no sabía quién) estaba pasando información al enemigo, admitió que estaba haciendo algo horriblemente injusto. Declaró que estaba infligiendo una injusticia para toda la vida a todas excepto a una de las mecanógrafas, pero que creía que era la acción correcta en esas circunstancias, pese al hecho de que conllevaba un daño irreparable.[8]

Pese a sus puntos de vista aparentemente opuestos de razonamiento moral, las explicaciones kantianas de los derechos y las teorías utilitarias coinciden en su intento de resolver dilemas tales como el del ministro británico de manera que no se incurra en ninguna pérdida. Alcanzan ese objetivo sólo al precio de extinguir los bienes que originan esos dilemas. Desde el punto de vista de la teoría kantiana y utilitaria, el ministro estaba meramente confundido. O bien hizo lo correcto y no cometió ningún

8. La historia me la contó Isaiah Berlin a partir de lo que me parece su conocimiento personal.

error o lo que hizo era sencillamente equivocado. Desde el punto de vista del pluralismo de valores, en cambio, el ministro respondió admirablemente a las demandas éticas irreconciliables que planteaba la situación. Ninguna construcción teórica —kantiana o utilitaria— equipara su postura en cuanto a fidelidad a la vida ética.

El kantianismo y el utilitarismo distorsionan nuestra visión de la vida ética para obedecer a un ideal de coherencia desencaminado. Desde luego que en algunas ciencias y en algunos contextos de la vida práctica la coherencia es una virtud. Pero ¿por qué deberíamos buscarla en la moral si el resultado es devastar la vida ética? La respuesta puede ser que sin coherencia no puede haber nada parecido a una teoría. En ese caso, es la propia empresa de construir una teoría ética lo que se debería abandonar.

Las teorías liberales pretenden resolver conflictos entre los bienes respetados por la moral liberal. Todos los liberales reconocen que la libertad y la igualdad son bienes fundamentales. Las teorías liberales de la justicia y los derechos intentan mostrar o bien que estos bienes no pueden ser rivales o bien que hay unos principios con autoridad universal que rigen la resolución de sus conflictos. Las pretensiones de los filósofos políticos liberales de haber formulado unos principios del derecho que consiguen evitar esos conflictos no se pueden sostener. Sin embargo, podemos razonar bien o mal sobre conflictos de valores en ausencia de tales «principios» o de cualquier «teoría» de la justicia o de los derechos.

Muchos filósofos rechazan la propia idea de la inconmensurabilidad. Sería extraño que no fuera así. La inconmensurabilidad se mofa de las esperanzas en que se fundó la filosofía. Si hay valores inconmensurables, el proyecto socrático de una reconstrucción racional de la vida ética debe abandonarse o al menos enmendarse. Sin embargo, los valores inconmensurables no subvierten la razón en ética. Lo que hacen es socavar una concepción errónea de la razón.

La resistencia a la inconmensurabilidad se apoya en dos malentendidos corrientes. Uno confunde la inconmensurabilidad con la existencia de concepciones morales completas, marcos conceptuales o *Weltanschauungen*. Según ella, nuestros juicios morales forman parte de unas visiones globales del mundo, tan diferentes entre sí que son mutuamente ininteligibles. Esta concepción interpreta la inconmensurabilidad como si significara que nuestras concepciones morales están incorporadas a diferentes visiones del mundo. De ahí que no podamos razonar sobre ellas. Más bien, cada uno de nosotros está atrapado en una de ellas. Podemos llamar *relativismo* a esta concepción.

Otra interpretación paralela concibe las referencias a los valores inconmensurables como un eufemismo de la primacía de las preferencias personales. Según ella, cuando los valores inconmensurables entran en conflicto, son nuestros deseos los que deben decir qué debe hacerse. Si la razón no puede resolver la cuestión, sólo nuestras preferencias personales pueden hacerlo. Podemos llamar *subjetivismo* a esta concepción.

Ambas interpretaciones son erróneas. Los relativistas y los subjetivistas niegan que podamos hacer elecciones razonables entre valores inconmensurables. Lo que estas interpretaciones tienen en común es la creencia en que no pueden hacerse elecciones racionales entre valores inconmensurables. Ambas concepciones dan por sentado que una elección racional es la que adopta una solución unívoca como correcta. En contraste, lo que el pluralismo de valores sostiene es que en los conflictos entre valores inconmensurables puede haber elecciones incompatibles que sean correctas.

Nuestros ideales y valores misceláneos y dispares no pueden ordenarse en un sistema teórico coherente. No sólo no estamos en posesión de un sistema semejante, sino que los sistemas que más pretensiones tienen al respecto se derrumban ante los conflictos de valor. No es que esas teorías no sean en sí mismas particularmente atractivas, peor aún: esas teorías quedan inhabilitadas por los propios conflictos de valor que intentan negar. Como demostraré en el capítulo 3, éste es el destino del más celebrado desafío reciente al pluralismo de valores en el pensamiento político, la teoría de la justicia de John Rawls.

La exigencia de racionalidad sistemática en la vida ética proviene del intento de reconstruir el razonamiento práctico de acuerdo con los requisitos de la coherencia teórica. Michael Oakeshott capturó el carácter inherentemente misceláneo y falto de coherencia del razonamiento práctico al escribir:

> Al reflexionar sobre una respuesta a una situación práctica (...) lo que traemos con nosotros son diferentes creencias: aprobatorias o desaprobatorias, preferencias y aversiones, sentimientos (a menudo vagos) a favor y en contra, máximas morales y prudenciales de aplicación e importancia variada, esperanzas, temores, ansiedades, capacidad de estimar las consecuencias probables de las acciones y algunas creencias generales sobre el mundo. Estas creencias, en la medida en que son normativas, no son coherentes; a menudo van en diferentes direcciones, compiten entre sí y no pueden satisfacerse todas al mismo tiempo y, por lo tanto, no pueden con-

> siderarse propiamente como una norma o como un conjunto coherente de normas o «principios» capaces de brindarnos un mensaje inequívoco sobre lo que deberíamos hacer. (Creemos, por ejemplo, que la administración de la justicia debería ser rápida, cuidadosa, barata, pública, tan poco onerosa como sea posible para quienes resulten absueltos del delito, capaz de llegar a una conclusión definitiva, etc., etc.) Incluso considerar esas creencias como un credo les presta un carácter que no tienen. Aristóteles las llamó los «bienes admitidos» y reconoció su inconmensurabilidad. Por mi parte las llamo «tradición», para indicar que no son un conjunto coherente de «principios», que, aunque podría esperarse que fueran relativamente estables, pueden cambiar, que no son axiomas sino máximas que nosotros creemos haber aprendido de la experiencia y que no todas se presentan ante nosotros en forma de proposiciones, sino a menudo en forma de instituciones y prácticas.[9]

Para quienes creen que el razonamiento práctico debe satisfacer los estándares de coherencia que supuestamente se aplican a las teorías científicas, la admisión de Oakeshott del lugar que ocupan los inconmensurables en el razonamiento práctico equivale a la admisión de que la ética no puede ser nunca totalmente racional. Sin embargo, como bien entendió Oakeshott, no es la vida ética la que tiene la culpa, sino el ideal erróneo de la racionalidad.

El argumento de que la racionalidad y la inconmensurabilidad son contradictorias sólo tiene fuerza si nuestras ideas morales son elementos de unos esquemas conceptuales comprehensivos. Ahora bien, es cierto que puede haber, y hay, ideas profundamente diferentes sobre las virtudes y sobre la buena vida, pero no son elementos en sistemas bien ordenados. Las ideas morales cuelgan juntas de una manera desordenada, igual que las formas de vida ética que expresan. No necesitamos un esquema conceptual de «conceptos morales» para razonar sobre las cuestiones éticas. Es lo contrario: podemos razonar sobre las cuestiones éticas sólo porque nuestras ideas morales *no* encajan entre sí en un esquema comprehensivo.

Los valores inconmensurables no obstruyen el camino del razonamiento moral. Forman parte de lo que hace posible el razonamiento moral. Sin embargo, muchos filósofos sostienen que hay una antinomia irresoluble en cualquier explicación de la razón en ética que tenga en cuenta los valores in-

9. Michael Oakeshott, «Rationalism in Politics: A Reply to Profesor Raphael», *Political Studies*, febrero de 1965, pág. 90.

conmensurables. Sobre esta base rechazan la propia idea de los valores inconmensurables.[10]

Desarrollemos este argumento contra la inconmensurabilidad en ética. En ética, como en ciencia, las teorías o categorías son inconmensurables si no tienen un núcleo común de significado. O bien hay unos valores inconmensurables o bien no los hay. Si los hay, no puede haber una elección racional entre diferentes concepciones morales. Si no los hay, entonces la pretensión de que es posible resolver correctamente los conflictos de valor de maneras incompatibles equivale a permitir unas creencias éticas incoherentes. En ambos casos, aceptar que hay valores inconmensurables parece destruir la razón en ética.

Si las concepciones morales son verdaderamente inconmensurables, no pueden compartir la misma temática. Las afirmaciones en las que aparecen no pueden traducirse mutuamente. En consecuencia, no pueden contradecirse entre sí. No tiene más sentido decir que los juicios que despliegan unas ideas morales inconmensurables son coherentes o incoherentes entre sí que decir que los enunciados sobre la longitud de un pedazo de papel pueden ser coherentes o incoherentes con los enunciados sobre su grosor. Si hay inconmensurables en ética, no pueden mantener una relación lógica entre sí. ¿Podría haber una barrera más formidable a la racionalidad?

Si el *areté* homérico y el *agape* cristiano se proyectan sobre el mismo comportamiento, resultan incompatibles. Pero ¿cuál es la naturaleza de su incompatibilidad? Si las dos ideas pertenecen a formas de vida y marcos conceptuales radicalmente diferentes, es difícil ver cómo pueden contradecirse entre sí. Si las cateogrías que emplean son inconmensurables en su significado, no pueden ser ni consistentes ni inconsistentes, sino meramente diferentes.

Por otro lado, si no son plenamente inconmensurables, entonces los juicios que las contengan darán lugar, con toda seguridad, a inconsistencias. Un acto humano dado no puede, al mismo tiempo, ejemplificar el *areté* homérico y el *agape* cristiano. Si se lo elogia como una materialización del uno, debe condenarse como expresión del otro. Lo que es mansedumbre para san Pablo es cobardía para Homero. Sin embargo, el mismo comportamiento humano no puede ser al mismo tiempo deseable e indeseable. Esto

10. Véase una bien ensayada argumentación contra la posibilidad de la existencia de valores inconmensurables en James Griffin, *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, págs. 35-51.

equivale a afirmar a la vez *p* y *no p*, violando por lo tanto la primera prohibición de la lógica clásica. Admitir la existencia de valores inconmensurables es, por lo tanto, tolerar contradicciones.

Éste es, en pocas palabras, el argumento que suele desarrollarse contra la afirmación de que hay valores inconmensurables. El supuesto subyacente es que, si los valores son inconmensurados, deben pertenecer a formas de vida que no tienen categorías o conceptos en común. Si esto es así, los juicios que desplieguen estos valores inconmensurables no pueden ser mutuamente traducibles. Están destinados a ser mutuamente ininteligibles.

La vida corriente no corrobora esta creencia corriente. Constantemente sopesamos y discutimos ideas y valores que son inconmensurables. La idea de que es imposible hacerlo presupone que tales consideraciones deben formar parte de diferentes marcos conceptuales comprehensivos. Sin embargo, la propia idea de tal marco conceptual es sospechosa.[11]

Nuestras diferentes ideas morales no pertenecen a marcos conceptuales abarcadores aislados entre sí. Las formas de vida en las que nos encontramos no son las mónadas sin ventanas de la metafísica leibniziana. Se parecen más a prismas con luces cambiantes a través de las cuales nos movemos. Pocos o ninguno de nosotros somos en la actualidad unos sujetos unívocamente situados, incorporados absolutamente a un único modo de vida. Casi todos nosotros pertenecemos a varios modos de vida. Son los conflictos entre (y dentro) de los modos de vida los que nos hacen ser lo que somos.

Ni la vida ética ni el discurso moral son sistemas cerrados en cuyas «categorías», «conceptos», «principios» o «valores» estamos fijados. Nos movemos, al contrario, de una forma de vida a otra, traduciendo sus términos clave pieza a pieza, caso por caso, con mayor o menor libertad. A medida que lo hacemos, desempeñamos regularmente proezas de razonamiento que los ideales teóricos de la racionalidad consideran imposibles.

En la vida ética con la que estamos familiarizados no estamos atrapados en una visión del mundo única y abarcadora. Usamos un vocabulario moral altamente misceláneo. Es verdad que los términos de este vocabulario no componen cualquier tipo de sistema. Pero eso no nos impide usarlo inteli-

11. Véase una interpretación diferente de la idea de un esquema conceptual en Donald Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, págs. 183-198 (trad. cast.: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1989).

giblemente en nuestros razonamientos morales. Unas ideas morales muy diferentes pueden no ser literalmente traducibles, pero aun así pueden interpretarse y entenderse bien.

La aparente incompatibilidad de los valores inconmensurables con la razón en la vida ética proviene de pensar en el lenguaje de una manera radicalmente holística, en la que el significado de cada expresión está ligado al de cualquier otra. De hecho, ningún lenguaje carece de costuras, como parecen sugerir las referencias a los esquemas conceptuales comprehensivos.[12]

Como señala J. L. Austin en *A Play for Excuses*:

> Aparentemente se acepta con demasiada facilidad que, si sólo podemos descubrir los significados verdaderos de términos clave, normalmente términos históricos, que usamos en algún terreno concreto (como, por ejemplo, «correcto», «bien» y el resto de los que se usan en moral), entonces resulta incuestionablemente que cada uno de ellos encaja en un esquema conceptual único y bien trabado. No sólo no hay ninguna razón para suponerlo, sino que toda la probabilidad histórica va en contra de ello, especialmente en el caso de una lengua derivada de varias civilizaciones como es la nuestra. Podemos usar alegremente y con fuerza unos términos que no son tan claramente incompatibles como sencillamente dispares, que simplemente no encajan entre sí. De la misma manera en que suscribimos alegremente ideales sencillamente dispares o que por desgracia nos dividen, ¿por qué debe haber una amalgama concebible que sea la Buena Vida para el Hombre?[13]

El argumento de Austin nos proporciona un poderoso argumento contra el extendido punto de vista según el cual reconocer la existencia de valores inconmensurables significa abrazar el relativismo. Ello podría ser así si tales valores vinieran empaquetados en unos esquemas conceptuales bien tejidos. La verdad es que sólo están laxamente conectados con las formas de la vida ética de la que derivan.

El relativismo sobre los valores presupone que las formas de vida pueden ser total y definitivamente individuadas. Esto nunca ha sido así. La nuestra ha sido, desde hace mucho tiempo, una civilización de huellas y fragmentos. Si los modos de vida y los lenguajes morales estuvieron alguna

12. Véanse unas poderosas críticas a la concepción de que no pueden existir unos esquemas conceptuales radicalmente diferentes en Michael N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Estoy en deuda con Charles Spinosa por haber despertado mi atención sobre la discusión de Forster.

13. J. L. Austin, *A Plea for Excuses*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pág. 151.

vez precisamente delineados, ya no lo están. Las sociedades tardomodernas no contienen un único lenguaje moral. Muchos de sus miembros son moralmente multilingües.

Forma parte de la natural diversidad de los lenguajes morales el que algunos contengan palabras para los que otros no tienen sinónimos. Los términos éticos que se usan para distinguir virtudes y vicios son demasiado diferentes en sus significados como para que sea posible traducirlos literalmente. Pero sí se puede interpretarlos. En sociedades como la nuestra, este tipo de interpretación se hace constantemente.

Cuando las personas que viven en más de un modo de vida consideran cómo deberían transcurrir sus vidas, hacen lo que un modelo teórico de racionalidad considera imposible. Ponen valores que son inconmensurables en una balanza. Al hacerlo demuestran que, sean cuales sean sus méritos como postura filosófica, el relativismo ha dejado de ser una postura posible en la práctica.

Como efecto colateral, el conservadurismo ha dejado de ser una filosofía social coherente. El pensamiento conservador presume de poder resolver dilemas morales a partir de las indicaciones de la tradición. ¿Qué tradición? Las indicaciones rivales de las diferentes tradiciones a las que pertenecemos suelen ser el origen de nuestros dilemas éticos.

Cuando muchos modos de vida interactúan, ninguna tradición es autovalidatoria. La pluralidad de modos de vida que se interpenetran, entre los que muchas personas son capaces de moverse con mayor o menor libertad según sus necesidades y propósitos, ha convertido el llamamiento a la tradición en un anacronismo. El pluralismo ético de las sociedades tardomodernas ha vuelto incoherente el conservadurismo.[14]

La afirmación de que el pluralismo de valores es una especie de relativismo depende de una concepción radicalmente holística de la vida ética. Esa concepción es falsa para la experiencia corriente. Pero el relativismo no es la única concepción con la que el pluralismo de valores, erróneamente, se confunde. A menudo se lo confunde con el subjetivismo.

La concepción paralela a la que confunde el pluralismo de valores con el relativismo es la concepción según la cual el pluralismo de valores considera que las preferencias personales son la autoridad final en ética. Cuando los valores son inconmensurables, no hay manera de resolver conflictos en-

14. He expuesto algunas de las razones por las que el conservadurismo ha dejado de ser una filosofía social o política coherente en John Gray y David Willetts, *Is Conservatism Dead?*, Londres, Profile Books, 1997, págs. 3-65, 145-163.

tre ellos que todas las personas razonables se vean obligadas a aceptar. Dado que no pueden existir razones para ninguna solución sobre ninguna otra que todo el mundo encuentre convincente, de ello parece desprenderse que lo que decide tales cuestiones pueden ser sólo preferencias, personales o colectivas. Las preferencias son deseos, no creencias; expresan deseos, no proposiciones. No pueden ser ni verdaderas ni falsas. Cuando difieren no puede tratarse de una incoherencia. En ese caso, el pluralismo evita el relativismo, pero se estrella con el subjetivismo.

Por otro lado, si los valores inconmensurables *no* son meras preferencias personales, entonces el pluralismo de valores es sólo otro nombre de la incoherencia. Si nuestros juicios de valor expresan nuestras creencias y no nuestras meras preferencias, no podemos (coherentemente) aceptar que dos juicios incompatibles puedan ser ambos correctos. Aquí nos enfrentamos de pleno a la objeción que se hace a todas las variedades de pluralismo de valores. Los ideales de la buena vida no son meramente diferentes; son rivales. Esto no se debe tan sólo a que en la mayor parte de las vidas de las personas estos ideales tienden a expulsarse mutuamente, sino a que dan apoyo a unos juicios incompatibles.

Contrariamente a lo que plantea esta objeción, muy corriente, el pluralismo de valores no tiene por qué estrellarse ni con el relativismo ni con el subjetivismo. Los ideales y valores inconmensurables suelen ser rivales, pero la incompatibilidad de los juicios a los que dan lugar es práctica, no lógica. Los conflictos entre valores inconmensurables pueden a veces resolverse sólo mediante la expresión de una preferencia, pero nuestras preferencias sobre cómo habremos de vivir no son deseos en bruto. Encarnan nuestras creencias sobre las experiencias que tendremos si vivimos del modo que queremos.

Nuestras creencias sobre las experiencias que tendremos si vivimos del modo que queremos pueden ser verdaderas o falsas, pero ello no significa que sólo exista un modo en el que todo el mundo viviría mejor. Los modos de vida pueden expresar creencias falsas, pero la relación de los diferentes modos de vida entre sí no tiene por qué ser la de la verdad con la falsedad. Puede ser —y a menudo lo es— una relación de incoherencia pragmática. La aparición de contradicciones proviene de considerar los juicios morales fuera de sus contextos sociales. Si consideramos los juicios morales como explicaciones de las propiedades esenciales de los seres humanos y sus acciones, nos deslizamos inevitablemente hacia contradicciones. Después de todo, el mismo individuo no puede tener atributos contradictorios. Un ser humano no puede ser más cobarde y valiente al mismo tiem-

po que alto y bajo a la vez. Sin embargo, puede ser ambas cosas en diferentes contextos.

Tal y como señalara Wittgenstein, no podemos no estar de acuerdo en nuestros juicios a menos que haya mucho sobre lo que nuestros juicios sean acordes. Debemos tener prácticas comunes para hacer juicios divergentes. Nuestras prácticas no son, sin embargo, todas de una pieza. Están conectadas, pero con tiras flojas, no con un tejido apretado. En consecuencia, el mismo comportamiento puede juzgarse de manera diferente en prácticas diferentes. Es verdad que nuestros juicios pueden ser correctos o erróneos sólo en referencia a prácticas comunes, pero las diferentes prácticas pueden aplicarse razonablemente a contextos diferentes.

Cuando los valores inconmensurables dan lugar a juicios incompatibles, entonces son pragmáticamente incoherentes, no lógicamente contradictorios. Un juicio de valor puramente privado no es más imaginable que un lenguaje privado. Aun así, decir que aplicar diferentes valores inconmensurables a contextos diferentes es contradecirse a sí mismo equivale a eludir la cuestión. En palabras de Wittgenstein: «El estatus civil de una contradicción o su estatus en la vida civil: ése es el problema filosófico».[15]

Cuando las prácticas morales se alejan entre sí en el tiempo o en el espacio, tenemos pocas dificultades para ver que los juicios de valor incompatibles no tienen por qué ser contradictorios. Es fácil entender que la poligamia podría ser correcta y la monogamia equivocada en las sociedades de las que proviene el Viejo Testamento, mientras que la monogamia podría ser lo correcto y la poligamia lo equivocado en los tiempos modernos.

Paradójicamente, en nuestras circunstancias, en las que muchas personas pertenecen a más de una práctica moral, tenemos dificultad para comprender que el mismo comportamiento puede ser razonablemente evaluado de maneras diferentes en contextos diferentes. Estamos habituados a la idea de que los juicios morales son aplicaciones de prácticas comunes. Tenemos aún que ajustar nuestro pensamiento al hecho de que aplicamos diferentes prácticas comunes —y, por lo tanto, honramos diferentes valores— a diferentes contextos de nuestras vidas.

No hay nada malo en aplicar diferentes valores a diferentes contextos. Las personas que pertenecen a más de un modo de vida pueden aceptar y aplicar diferentes prácticas morales a diferentes contextos de sus vidas. No hay nada contradictorio en que una persona ensalce valores rivales en dife-

15. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, *op. cit.*, pág. 50, apartado 125 (trad. cit.).

rentes contextos de su vida. La idea de que hacerlo debe ser erróneo o irracional es sólo un resto de detrito kantiano.

Pero ¿cómo hemos de decidir qué hacer cuando nuestros valores tienen implicaciones que no pueden reconciliarse? El compromiso no resulta siempre posible. Los contextos en los que formulamos nuestros juicios no están aislados entre sí. Podemos estar en contextos sociales diferentes al mismo tiempo. Evidentemente, en una sociedad en la que mucha gente pertenece a más de un modo de vida, ésta es una situación corriente.

Uno no puede ser, al mismo tiempo, un individuo liberal plenamente autónomo y un miembro obediente y sumiso de una comunidad tradicional. No es sólo que las exigencias que plantean estos ideales sean mutuamente conflictivas, son exigencias que dan lugar a unas evaluaciones contradictorias del mismo comportamiento. Lo que aparece como autonomía personal en la moral liberal puede ser desobediencia o egoísmo desde el punto de vista de los valores tradicionales. Digamos que soy una mujer asiática inmigrante de segunda generación que debe decidir entre una boda arreglada y una relación basada en la elección personal. En ese caso, recurrir a las prácticas comunes no bastará. Debo decidir qué práctica acepto. En tales casos cruciales, ¿cómo debo decidir cómo actuar?

Esta cuestión central en la teoría ética contemporánea puede explorarse en términos de un diálogo entre Nietzsche y Mill. Mill creía que los seres humanos eran lo suficientemente convergentes en sus juicios razonados sobre el bienestar humano como para que fuera posible llegar a un consenso sobre que una única clase de vida es la mejor para la especie. La teoría ética de Mill es una justificación de esos juicios razonados, mientras que su teoría política es una apuesta por la sociedad liberal, que promovería con mayor efectividad el mejor tipo posible de vida humana.

En oposición a Mill, Nietzsche creía que los seres humanos difieren demasiado como para que semejante consenso sobre el bien pueda ser razonablemente posible. Lo que la indagación ética revelaba no era un consenso sobre el bien sino la pluralidad última de perspectivas sobre el bien. Nietzsche escribió en *La gaya ciencia*: «Como las condiciones para el mantenimiento de una comunidad han sido muy diferentes de las condiciones para el mantenimiento de otras comunidades, han existido morales muy diferentes y en lo que respecta al futuro (...) se puede profetizar que seguirá aún habiendo morales muy divergentes entre sí».[16]

16. Friedrich Nietzsche, *Joyful Wisdom*, Nueva York, Frederick Ungar, 1960, pág. 160, apartado 116 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1987).

Los escritos de Nietzsche no contienen nada que pudiera llamarse una teoría política coherente. Pese a ello se puede decir que para él los diferentes regímenes permiten diferentes tipos y mezclas de florecimiento humano. Nietzsche es poco claro sobre la cuestión de si los diferentes regímenes pueden ordenarse por lo deseables que resulten o por su valor. Esto se debe en parte a que es poco claro con respecto a si los diferentes modos de vida pueden compararse en valor. A veces se aferra a una concepción cuasi aristotélica según la cual los valores pueden ordenarse jerárquicamente, en otros momentos adopta el punto de vista pluralista de que esto puede resultar imposible. Lo que es inequívoco es su rechazo a la posibilidad de una convergencia de toda la especie sobre el contenido del bien. Es este lado negativo y escéptico de su teoría ética lo que en gran medida apuntala su rechazo al liberalismo.

De la misma manera, el liberalismo de Mill se apoya en su explicación de la convergencia de los juicios razonables sobre el contenido del bienestar humano. En su ensayo *Utilitarianism* Mill expuso su revisión del utilitarismo clásico. Abandonando el cálculo benthamiano para el que todos los placeres son conmensurables, propuso una teoría del hedonismo cualitativo, según la cual algunos placeres son más valiosos que otros. Especificó que los placeres más «elevados» y valiosos son aquellas actividades por las que un juez competente, familiarizado con un número elevado de experiencias, mostrará una decidida preferencia. Fue aún más allá con su afirmación de que «los que están igualmente familiarizados con ambas y que son igualmente capaces de apreciarlas y disfrutarlas demuestran una muy marcada preferencia por la manera de existir que emplea sus facultades más elevadas».[17]

Mill no aclaró si las decididas preferencias de los jueces experimentados eran criterios para los placeres más elevados o meras evidencias de ellos. Si la conexión entre las preferencias de los jueces experimentados y los placeres más elevados es de criterio, los jueces experimentados no pueden equivocarse en lo que respecta al contenido de los placeres más elevados: sea lo que sea lo que prefieran bajo condiciones apropiadas de elección informada, eso *es* uno de los placeres más elevados. Si, por otra parte, la relación entre las preferencias de los jueces experimentados y los placeres más elevados se basa en la evidencia, entonces los placeres más elevados forman una te-

17. J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, en John Gray (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1998, pág. 139 (trad. cast.: *Sobre la libertad y otros escritos*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1991).

mática independiente sobre la que incluso unos jueces experimentados pueden equivocarse.

Un punto débil en la explicación de Mill es su concepción victoriana de las facultades más elevadas. Da por sentado que las facultades más elevadas son intelectuales y morales y no físicas y sensuales. Al identificar las facultades humanas más elevadas con el intelecto y las emociones morales, se alinea en una larga tradición de la que Aristóteles es un ejemplar notablemente temprano; sin embargo, aquellos que han cultivado los placeres del cuerpo y los sentidos pueden diferir de Aristóteles y de Mill sobre esta cuestión.

La explicación de Mill sobre los placeres más elevados es totalmente opuesta a la experiencia en su supuesto no defendido de que los jueces informados preferirán los mismos tipos de placeres. Mill no dudaba de que aquellos que tuvieran conocimiento de ambos tipos de placeres preferirían leer a Platón a un día en las carreras o que preferirían recoger hierbas a una noche de vino y canciones. No está claro cómo cuadra la certidumbre de Mill sobre este punto con su reiterada afirmación de que las necesidades humanas son muy variables. Es una cuestión de experiencia cotidiana el que personas igualmente bien informadas prefieren placeres diferentes. Este hecho hace que la explicación basada en la evidencia de la relación entre el juicio informado y los placeres más elevados sea difícil de sostenerse.

De la manera en que Mill la presenta, la distinción entre placeres más y menos elevados determina un orden en función del valor. Los placeres más elevados son mucho más valiosos que los placeres más bajos. Esto significa que cualquier cantidad de un placer más elevado, por más pequeña que sea, es más valiosa que cualquier cantidad de un placer más bajo, por mayor que sea. Mill pudo aceptar esta idea forzada porque, siguiendo a Aristóteles, pensaba que cuando un juez informado se enfrenta a una elección entre dos placeres o actividades elegirá (bajo iguales condiciones) aquel placer o actividad en el que sus facultades más elevadas estén más plenamente involucradas. Una vez más, igual que Aristóteles, Mill dio por sentado que las facultades más elevadas son intelectuales y morales y no físicas y sensuales. Junto con Aristóteles y la mayoría de los demás filósofos morales, pasó por alto el hecho evidente de que desarrollar algunas de nuestras facultades significa dejar marchitar otras.

Mill creía que la mejor vida para cada uno de nosotros abarca el desarrollo pleno de nuestras capacidades individuales. Esa manera de ver las cosas tiene sentido únicamente si el crecimiento de alguna de nuestras capacidades no atrofia el de otras. Pero si, por ejemplo, algunos tipos de creatividad dependen

de carencias o defectos en la personalidad —como cuando la obra de un Van Gogh o un Kafka expresa unos dilemas personales no resueltos o reprimidos— o si el conocimiento de sí misma puede hacer que las capacidades creativas de una persona se atrofien —como puede pasar con el psicoanálisis—, entonces un ideal en el que todas nuestras capacidades personales se desarrollen al máximo a lo largo de nuestras vidas es irrealizable.[18]

El ideal de desarrollo personal de Mill se derrumba ante el hecho de que los diferentes modos de vida desarrollan de manera diferente nuestras capacidades y facultades. De la misma manera, su revisión del utilitarismo clásico en términos de placeres más elevados y más bajos se encalla en el valor inconmensurable que tienen los diferentes placeres. Pero esto no significa que no pueda haber razones para preferir algunos placeres a otros. Podemos elegir entre diferentes placeres sólo al expresar una preferencia entre ellos, pero nuestras preferencias pueden estar mejor o peor fundadas. Podemos tener razones para preferir diferentes placeres.

Nuestras razones para vivir cualquier tipo de vida pueden provenir, en último término, de nuestras metas, pero nuestras metas dependen de nuestras creencias sobre el tipo de vida que queremos vivir. Están cargadas de creencias sobre las experiencias que su satisfacción nos proporcionará. Puede que nuestras metas sean elegidas, pero las experiencias que producen no lo son. Cuando nuestras creencias son desmentidas por la experiencia, tenemos razones para cambiar nuestras metas. Ni siquiera nuestras preferencias son deseos en bruto. Siempre encarnan unas creencias que pueden ser sometidas al test de la experiencia. Podemos estar equivocados sobre la vida que queremos vivir. Cuando la experiencia desbarata nuestras creencias sobre las vidas que queremos llevar, tenemos razones para alterar nuestros deseos.

Las personas tienen buenas razones para adoptar una forma de actividad o un modo de vida si no tienen falsas creencias al respecto, si todas sus creencias relevantes son verdaderas y si han deliberado bien sobre ello. Es, desde luego, un conjunto de condiciones muy exigente que raramente se satisface en la práctica. Incorpora la idea de que la mejor vida para cualquiera es la vida que él o ella tiene más razones para vivir.

Entre la concepción basada en criterios y la concepción basada en la evidencia de las relaciones de la elección informada y los placeres más elevados, Mill se acerca más a la última. Tal y como la formula, su teoría ética está

18. Véase una discusión sobre estas cuestiones que yo no podría mejorar en Isaiah Berlin, «From Hope and Fear Set Free», en *The Proper Study of Mankind*, págs. 91-118.

a medio camino entre el utilitarismo clásico y el pluralismo de valores. Su punto débil no está en el hecho de que considere que el contenido de los placeres más altos es (en parte) una cuestión de descubrimiento. Está en que da por sentado que los placeres más elevados son los mismos para todos y no percibe que, para cada uno de nosotros, los placeres más elevados pueden ser incompatibles.

El error de Mill fue pensar que la mejor vida posible debe ser, en lo fundamental, la misma vida para todos. No tenía dudas de que la mejor vida humana posible era la de los individuos autónomos. Al mismo tiempo, temiendo un mundo que contuviera únicamente individuos autónomos, a menudo ensalzaba la diversidad. Igual que el pensamiento liberal en general, el pensamiento de Mill está asaltado por estos impulsos opuestos.

Mill fue conducido a la crencia errónea de que la mejor vida posible es, en sus aspectos más fundamentales, la misma para todos porque se aferró a una concepción realista del conocimiento moral según la cual ésta tenía que ser la misma para todos. En ética, el realismo es la exigencia de que nuestras creencias morales sean verdaderas o falsas. Tienen un tema independiente con respecto al cual podemos estar equivocados. La buena vida puede no ser lo que pensamos que es o lo que queremos que sea. Es algo, al menos parcialmente, independiente de nuestras creencias y deseos y que podemos razonablemente convertir en objeto de investigación.

Para el subjetivismo, en cambio, el bien es, en último término, lo que cada uno de nosotros quiere. Dado que no tiene sentido evaluar preferencias en términos de verdad o falsedad, el subjetivismo niega que el conocimiento moral sea siquiera posible. Entre las teorías realistas en las que los juicios éticos tienen un tema independiente de nuestras creencias y las teorías subjetivistas en las que no son más que la expresión de experiencias subjetivas, la posición de Mill se acerca más al realismo.[19]

Mill estaba obligado a rechazar el subjetivismo, aunque sólo fuera porque lo consideraba —en lo que a menudo llamó *intuicionismo*— como un obstáculo a la reforma racional. Considerar nuestros juicios morales como expresiones de preferencias los pone más allá de toda crítica. Ello equivale a

19. El hecho de que el pluralismo de valores berliniano y el utilitarismo milliano son variantes del realismo ético es algo que Richard Wollheim reconoce en su interesante trabajo «John Stuart Mill and Isaiah Berlin: The Ends of Life and the Preliminaries of Morality», en John Gray y G. W. Smith (comps.), *J. S. Mill «On Liberty» in Focus*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991, págs. 260-277. Véase una discusión extremadamente interesante sobre las relaciones de la objetividad con la voluntad y el deseo en «The Sheep and the Ceremony», de Wollheim.

apoyar el *statu quo* en la sociedad. Nuestras preferencias son hechos en bruto sobre nosotros. No hay razón por la que debieran ser diferentes a lo que son. A menos que estemos un tanto mal informados en nuestras creencias fácticas, no podemos equivocarnos sobre ellas. Además, como nuestras preferencias reflejan en gran medida la sociedad en la que crecemos, las teorías éticas subjetivistas son inherentemente conservadoras en la práctica. Para Mill esto era de por sí suficiente como para justificar el rechazo al subjetivismo y afirmar la posibilidad de un conocimiento genuino del bien.

Al mismo tiempo, Mill creía que los contenidos del conocimiento moral debían ser los mismos para todos. En esto era fiel a la tradición socrática central de la filosofía europea y al proyecto ilustrado de una moral racional universal que había heredeado de sus antecesores, los utilitaristas clásicos. Mill se declaraba favorable a la variedad de formas de vida, pero nunca dudó de que la mejor vida posible era la vida sometida a examen —en términos modernos, la vida de los individuos autónomos—. Ésa es la razón por la que insistió en que los placeres más elevados son los mismos para todos.

Tal como los entendía Mill, los placeres más elevados involucran necesariamente el desarrollo de las capacidades humanas más elevadas, que —siguiendo la tradición establecida por Aristóteles— identificó con las capacidades intelectuales y morales. Mill pensaba que el contenido del conocimiento moral debe ser fundamentalmente el mismo para todos porque, igual que Aristóteles, pensaba que la mejor vida humana posible exige el desarrollo global de las capacidades humanas más elevadas.

Si, sin embargo, reconocemos que personas diferentes pueden diferir razonablemente sobre lo que consideran que son sus capacidades más elevadas y que algunos considerarán bajo esa luz sus capacidades físicas y sensuales, si concedemos que, comoquiera que se consideren, el desarrollo de algunas de nuestras capacidades más elevadas puede llevar a la atrofia de otras y si aceptamos que personas diferentes, e incluso la misma persona, pueden preferir razonablemente desarrollar diferentes combinaciones de sus capacidades más elevadas, entonces se hunden las razones de Mill para pensar que la buena vida debe ser, en lo esencial, la misma para todos.

Ello no significa que Mill tenga que abandonar su explicación realista del bien. Por el contrario, si eliminamos de su explicación el supuesto no demostrado de que los placeres más elevados son los mismos para todos, tendremos una explicación del bien que es modesta pero genuinamente rea-

lista. En esta concepción revisada, para cada uno de nosotros la buena vida es tanto una cuestión de descubrimiento como de preferencias subjetivas. Cada uno de nosotros puede experimentar diferentes modos de vida para descubrir cuáles de sus capacidades más elevadas debe desarrollar con mayores razones. Cada uno de nosotros puede estar equivocado sobre la buena vida, sin que haya una verdad sobre ello que sea la misma para todos.

Incluso en esta forma enmendada, la explicación de Mill incorpora la concepción errónea de que debe haber un tipo de vida que es el mejor para cada uno de nosotros. Es esta concepción la que Nietzsche, correctamente, rechazó —aunque de forma intermitente y no demasiado clara— cuando sostuvo que toda valoración se hace desde una perspectiva determinada. En una teoría ética perspectivista, todo el conocimiento del bien parte de un punto de vista particular. Expresa unos intereses humanos particulares, tal como se materializan en unos contextos históricos y sociales específicos. No puede haber una concepción del bien que trascienda todas las perspectivas. La explicación perspectivista de Nietzsche de nuestro conocimiento del bien implica que —no sólo para personas diferentes, sino incluso para la misma persona— puede que ninguna forma de vida sea la mejor. En ambos casos la razón es la misma. Las concepciones del bien expresan unos intereses humanos particulares y para personas diferentes, e incluso para la misma persona, estos intereses están a menudo en conflicto.

Una concepción perspectivista del conocimiento ético supone que no tiene por qué haber una concepción del bien que sea mejor que las demás, lo cual no significa que no las haya mejores y peores. El conocimiento moral puede mejorarse eliminando distorsiones de nuestras perspectivas del bien. Como incorporan un rango más amplio de evidencias y un entendimiento más profundo de la experiencia humana, algunas perspectivas son mejores que otras. Una explicación perspectivista no asegura una convergencia en nuestra concepción del bien, pero deja un margen para el aprendizaje moral.

La explicación perspectivista nietzscheana del bien es una versión del irrealismo.[20] En ética, el irrealismo es la afirmación de que podemos identi-

20. La concepción irrealista de la ética que atribuyo a Nietzsche es semejante a la desarrollada en la filosofía de la ciencia (y del arte) por Nelson Goodman. Véase Goodman, *Ways of Worldmaking* (trad. cit.) y *Languages of Art*, *op. cit.* (trad.cit.). Una concepción algo parecida es la delineada en *On Certainty*, de Wittgenstein, *op. cit.*

ficar errores sin que haya una única realidad que nuestras creencias éticas puedan encontrar. Cada uno de nosotros puede estar equivocado en lo que respecta a la buena vida, sin que por ello sea verdadero que deba haber una vida que sea la mejor para uno. Evidentemente, si algunos de nuestros placeres más elevados no pueden combinarse y algunas combinaciones de ellos no pueden compararse en valor, no puede haber tal vida. Puedo estar equivocado en mis creencias sobre el tipo de vida que quiero llevar sin que sea cierto que sólo hay un tipo de vida que es la mejor para mí o que yo *realmente* quiero llevar.

En la medida en que puedo corregir mis creencias falsas sobre ella, para mí la buena vida sigue siendo un objeto de investigación. Claro que no hay reglas fijas para determinar cuándo nuestras creencias éticas son equivocadas. En esto, sin embargo, la ética no difiere de la ciencia. Ello no significa que cada pregunta sobre la buena vida tenga una respuesta correcta. Puede haber muchas respuestas equivocadas y muchas correctas. En esto, la ética se parece al arte.

Desde cierto punto de vista, el irrealismo en ética está más próximo a la aserción realista de la objetividad de los juicios de valor que a cualquiera de las variedades estándar del escepticismo, relativismo y subjetivismo, porque sostiene que el contenido de la buena vida depende no de nuestras creencias y opiniones, de nuestras preferencias o decisiones, sino de la experiencia. Desde otro punto de vista, el irrealismo significa el abandono de un ideal tradicional de la verdad en ética. Aunque podemos estar equivocados en lo que respecta a cómo queremos vivir, no tiene por qué haber una verdad sobre la mejor vida posible. Hay muchas cosas que la buena vida no es, pero ninguna que necesariamente deba ser.

Una explicación irrealista de la ética difiere de las teorías que intentan preservar la objetividad de los juicios de valor en que invoca el carácter público de nuestras prácticas morales. Estas teorías «realistas internas» señalan correctamente que los juicios morales no son meras expresiones de preferencias y sentimientos. Cuando juzgamos que algo es cruel o injusto, aplicamos un lenguaje corriente y algunos estándares comunes. Esto no es menos cierto cuando no concordamos en nuestros juicios que cuando con-

---

Una excelente interpretación del perspectivismo de Nietzsche en ética es la que da Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1985. Puede encontrarse una esclarecedora interpretación de las tensiones e inconsistencias en la interpretación nietzscheana de la moral y el conocimiento moral en Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

cordamos, porque, como he señalado, el desacuerdo es sólo posible en la medida en que tengamos algunos juicios en común.[21]

El realismo interno está en lo cierto cuando sostiene que los juicios de valor requieren prácticas comunes. En lo que se equivoca es en su afirmación de que el carácter público de las prácticas morales puede establecer la objetividad de los juicios éticos. Lo que las teorías del realismo interno pasan por alto es que mucha gente pertenece a prácticas morales rivales, cada una de las cuales lleva consigo una diferente concepción de la realidad moral. Es cierto que dentro de cada práctica moral pueden formularse juicios de verdad y falsedad, pero las diferentes prácticas suponen juicios incompatibles. La pregunta a la que deben responder las personas que pertenecen a prácticas rivales no es la de qué concepción del bien entrañan sus prácticas sino la de qué práctica se ha de seguir, si es que se ha de seguir alguna.

Pese a su denominación, el realismo interno es una especie de convencionalismo. En última instancia, hace depender la verdad en ética de la convención. En cambio, el irrealismo sostiene que las cuestiones de valor se responden ante el tribunal de la experiencia. Las creencias que nuestras prácticas morales expresan no son inmunes a la revisión. Las abandonamos —y al hacerlo actuamos correctamente— cuando la experiencia se pronuncia contra ellas y contra las prácticas que conllevan. El núcleo duro de la vida ética se encuentra en aquellas experiencias que no pueden alterarse cambiando nuestras creencias sobre ellas. Nuestras creencias morales son corregibles en la medida en que pueden ser afectadas por esas experiencias. Los juicios de valor no tienen objetividad a través de nuestras prácticas y convenciones, sino siguiendo la pista de la experiencia; pero la experiencia no apoya una concepción unívoca del bien. En una concepción irrealista podemos estar equivocados sobre la buena vida, pero no todas las cuestiones sobre el bien tienen una respuesta verdadera.

El pluralismo de valores y una concepción irrealista del bien van de la mano. A veces no hay una respuesta verdadera para la pregunta de cómo hemos de vivir. La respuesta verdadera está en el dilema. Los dilemas de este tipo pueden suscitarse cuando pertenecemos a unas prácticas morales rivales que encarnan diferentes cocepciones del bien. (Por supuesto, pueden suscitarse igualmente dentro de una única práctica moral y su concepción del bien.) No podemos limitarnos a aplicar nuestras prácticas morales

21. Suscribí equivocadamente el realismo interno en mi *Isaiah Berlin*, págs. 72 y sigs. (trad. cit.). Muchas de las cuestiones suscitadas por el realismo interno se discuten en David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, edición revisada, Oxford, Blackwell, 1991.

porque ellas mismas son contradictorias. Nosotros debemos decidir cómo hemos de vivir.

En tales casos, las opciones que se nos presentan son tan fundamentales y comprehensivas en sus implicaciones para nuestras vidas que sabemos que nos cambiarán mucho. Sin embargo, puede quedarnos una profunda incertidumbre sobre los efectos que puedan tener sobre nosotros. Estamos llamados a elegir el tipo de vida que queremos tener sin saber qué experiencias pueden resultar de esas opciones.

Tales elecciones radicales se manifiestan como crisis en la vida ética, no como episodios normales de ella. Sin embargo, a medida que son más las personas que pasan a pertenecer a varios modos de vida, las elecciones de largo alcance de este tipo tienden a ser más frecuentes. Personas cuyas identidades están configuradas por varios modos de vida deben intentar resolver sus demandas conflictivas. Lo hacen a partir de elecciones recurrentes, algunas de las cuales serán elecciones radicales del tipo de las que he mencionado. A medida que hacen estas elecciones, las personas configuran nuevas identidades por sí mismas, a menudo de maneras que no pudieron haber previsto.

La idea de crearse a sí mismo a partir de elecciones no debería confundirse con la noción subjetivista de la primacía de las preferencias personales. Las identidades que los sujetos humanos eligen por sí mismos son respuestas a dilemas que no son elegidos. La creación de uno mismo nunca es *ex nihilo*. Ni siquiera nuestras elecciones más radicales son la expresión de preferencias puramente subjetivas.

Hay seguramente un sentido en el que nuestros dilemas más radicales sólo pueden resolverse mediante una decisión. Sin embargo, los contextos en los que tomamos tales decisiones no son elegidos, sino dictados por el destino. Además, aunque lo que una persona afronta es una elección del ser que pretende ser, es posible que el resultado de su elección sea uno que no habría elegido.

Alguien cuya identidad ha sido configurada por formas de vida que han llegado a plantearle demandas irreconciliables sólo puede resolver su dilema mediante un acto de voluntad. Pero ni las circunsancias que dan lugar a su dilema ni las experiencias que resultan de su elección se determinan por lo que él quiere. A medida que diferentes sujetos humanos resuelven tales dilemas de maneras diferentes, unas nuevas identidades y valores se configuran a partir de las identidades y valores heredados del pasado.

Nietzsche entendió que siempre habrá muchas morales. La diversidad de historias y circunstancias, las variedades de temperamento y de necesi-

dades humanas aseguran que en el futuro, como en el pasado, habrá muchas perspectivas diferentes del bien. Ello no significa que una perspectiva sea tan buena como otra. (Nietzsche creía claramente que su perspectiva sobre el bien era superior a la de Pascal y a la de Schopenhauer, por ejemplo.) Lo que significa es que no tiene por qué haber ninguna perspectiva del bien que sea mejor que todas las demás. Evidentemente, si algunos tipos de buena vida son inconmensurados en valor, como Nietzsche sugiere a veces, no puede haber tal perspectiva.

Nietzsche tenía razón al rechazar el credo ilustrado de Mill según el cual los seres humanos están destinados a coincidir en sus juicios sobre el bien. Su error fue negar que hubiera males que pueden impedir tener una buena vida a prácticamente cualquiera.

La afirmación de que hay unos males genéricamente humanos no se apoya, en último término, en un consenso de creencias. Descansa en el hecho de que las experiencias a la que estos males dan lugar son en buena medida las mismas experiencias para todos los seres humanos, cualesquiera que sean sus creencias éticas. La regularidad con que estas experiencias se presentan en culturas muy alejadas entre sí y en épocas distantes refleja una constancia en la naturaleza humana, no una concordancia de opiniones. Como otros animales, los humanos tienen una serie de necesidades que no cambian mucho y que constriñen las formas de vida en las que pueden desarrollarse. Cuando la frustración de una necesidad genéricamente humana hace que resulte imposible alcanzar una vida que merezca la pena vivirse, hay un mal universal.

No se puede hacer una lista definitiva de las condiciones que ponen en peligro una vida humana que merezca la pena vivirse. Aun así, ser torturado o forzado a ser testigo de la tortura de personas amadas o compatriotas, ser separado de los amigos, de la familia o del país, ser sujeto a humillación o persecución o amenazado con el genocidio, estar encerrado en la pobreza o en una mala salud que se podría evitar..., todos éstos son grandes males para todos los que los sufren. Si una concepción del bien no incluye estas experiencias, es defectuosa y hasta engañosa.

Los relativistas, subjetivistas y escépticos que piensan que una modificación de las prácticas o creencias morales puede alterar nuestro juicio sobre estos males universales han olvidado una verdad hobbesiana fundamental. Cambiar nuestras creencias sobre nosotros mismos no cambia nuestras necesidades. Los seres humanos no están hechos de sus opiniones. Todo ser humano corre el riesgo de sufrir males que pueden hacer que cualquier tipo de buena vida le resulte difícil o imposible.

Sin embargo, esos males universales no constituyen la base de una moral universal mínima. Cuando se enfrentan a conflictos entre ellos, los diferentes individuos y modos de vida pueden hacer razonablemente unas elecciones incompatibles. Los diferentes modos de vida provienen en parte de soluciones divergentes a conflictos entre males univerales. El contenido de los males universales a los que la vida humana está sujeta es una cuestión de conocimiento, de creencia verdadera basada en la experiencia, pero la reflexión ética tradicional no proporciona una única respuesta sobre qué hemos de elegir cuando los males universales entran en colisión.

Más aún: los males universales no siempre anulan las lealtades particulares. No es en absoluto poco razonable situar las exigencias del propio modo de vida por encima de las que plantean los valores universales. Alguien que lucha sin esperanzas para preservar su modo de vida o que prefiere morir antes que aceptar su extinción incurre en males universales, pero lo que hace no es necesariamente incorrecto. Los conflictos entre valores universales y las exigencias de modos de vida particulares dan lugar a dilemas que son tan comunes, y a veces tan intratables, como los que surgen cuando debemos elegir entre males universales. En ambos casos, ninguna solución al conflicto al que nos enfrentamos es unívocamente correcta o razonable, pero alguna puede ser mejor que otras.

Sostener la realidad de los bienes y males universales no equivale a respaldar una moral universal, idea que muchos pensadores liberales han intentado defender. Los valores universales son compatibles con muchas morales, incluyendo el liberalismo —tal como lo han entendido los filósofos contemporáneos que siguen los pasos de Locke o de Kant—, pero todas ellas indeterminadas. No hay un único régimen que pueda imponerse razonablemente sobre todos. Incluso los estándares mínimos pueden satisfacerse de maneras diferentes. Los regímenes mínimamente legítimos no tienen por qué proteger los mismos derechos básicos y a menudo no lo hacen. Igual que los males universales que intentan impedir, los derechos básicos entrañan conflictos mutuos. Tales conflictos pueden resolverse correctamente de maneras diferentes.

Los diferentes regímenes no tienen por qué ser aproximaciones a ningún tipo ideal. Evidentemente no pueden serlo. Ni tampoco hay diferentes regímenes destinados a ser antagonistas. Entre dos regímenes altamente legítimos que resuelven conflictos de derechos o valores de maneras incompatibles, uno no tiene por qué ser mejor o peor que el otro, ni tampoco equivalentemente bueno. Pueden ser simplemente diferentes. Lo mismo pasa

con dos regímenes mínimamente legítimos que resuelven conflictos entre y dentro de los derechos más básicos de maneras diferentes.

Ningún régimen puede estar en lo cierto al afirmar que encarna la mejor solución posible a los conflictos entre valores universales. Las disputas sobre cuál es el mejor régimen posible carecen de sentido. La diversidad de regímenes es como la diversidad de bienes. No es una marca de ninguna carencia en la vida humana. Es un signo de la abundancia de buenas vidas que los seres humanos pueden vivir.

Una de las paradojas que surgen cuando se acepta que hay valores inconmensurables es que algunos conflictos de valor trágicos pueden a veces desvanecerse. Si hay muchas maneras inconmensurables en las que los humanos pueden florecer, las elecciones entre ellas no tienen por qué ser trágicas. Los diferentes regímenes y modos de vida pueden dejar de ser antagonistas y convertirse en alternativas. Cuando esto ocurre, el pluralismo de valores como teoría de la ética apunta hacia el *modus vivendi* como ideal político.

Capítulo 3

LIBERTADES RIVALES

Al decir de una ortodoxia contemporánea, son los conflictos de valores lo que legitima los regímenes liberales. Éstos permiten a personas con puntos de vista contradictorios sobre la buena vida convivir en condiciones que todas ellas aceptan como justas. Pueden estar de acuerdo sobre estos principios y sobre cómo deben aplicarse en casos particulares, pese a sus desacuerdos respecto a las concepciones del bien. Según la exposición canónica de esta ortodoxia por parte de John Rawls, «(...) los principios liberales pueden aplicarse siguiendo las directrices usuales de la indagación pública y las reglas para evaluar las evidencias (...). De ahí que la aplicación de los principios liberales tenga una cierta simplicidad».[1]

Sin embargo, si las libertades que los principios liberales imponen pueden rivalizar entre sí, si tales conflictos sólo pueden resolverse invocando juicios sobre el bien respecto a los cuales puede que las personas razonables difieran, si eso significa que la aplicación de los principios liberales involucra necesariamente la resolución de conflictos entre valores inconmensurables..., entonces los principios liberales no tienen para nada esa libertad de la que habla Rawls. Los regímenes liberales no se diferencian de otros en su necesidad de elegir entre libertades rivales, pero los principios liberales no nos dicen cómo elegir.

La ortodoxia vigente en filosofía política contemporánea concibe el liberalismo como una prescripción, universal en autoridad y aplicación, para un régimen ideal; pero, cuando los principios de ese régimen se someten a escrutinio, se descubre que albergan conflictos de valor que no se pueden resolver. La interpretación del liberalismo como un sistema de principios universales se derrumba ante conflictos de valor para los que no existe una solución única. Debemos abandonar, en consecuencia, la concepción del proyecto liberal como una prescripción para un régimen ideal y adoptar en lugar de ella una concepción en la que la búsqueda de

1. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 162 (trad. cast.: *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

un *modus vivendi* entre valores inconmensurables y en conflicto sea lo fundamental.

Éste será mi argumento. Consideremos la celebrada teoría de Rawls de la justicia como equidad, en particular su interpretación de las libertades básicas. En *Teoría de la justicia* Rawls sigue una larga tradición liberal al defender un principio que da prioridad a la libertad sobre otros valores. Sostiene que dar prioridad a la libertad no requiere optar entre libertades rivales ni hacer juicios controvertidos sobre el valor respectivo de esas libertades. Defiende la idea de que la justicia exige que cada persona tenga la mayor libertad posible compatible con que otras personas tengan la misma libertad. Este «principio de la mayor libertad equitativa» exige que cada persona tenga la libertad más extensa posible, a condición de que otros tengan lo mismo, y exige que la libertad sólo pueda restringirse en aras de la libertad.[2]

El principio de Rawls tiene un distinguido pedigrí liberal. Es posible encontrar versiones de este principio en la obra de muchos pensadores liberales, incluyendo a Kant, Hayek, Henry Sidgwick y Herbert Spencer, entre otros. No obstante, como demostró uno de los filósofos liberales más penetrantes de este siglo, el principio de Rawls es esencialmente erróneo. En una incisiva crítica,[3] Herbert Hart demostró que el principio de la mayor libertad equitativa de Rawls sufre de una indeterminación que lo inhabilita.

Los juicios sobre la mayor libertad posible no son autosuficientes. Dependen de la evaluación que se haga sobre la importancia relativa de los intereses humanos que las diferentes libertades protegen. Los argumentos sobre la mayor libertad posible no pueden ser axiológicamente neutros. Varían en función de los distintos puntos de vista que se puedan tener sobre los intereses humanos. Rawls escribe como si cualquier persona razonable pudiera saber cuál es la mayor libertad posible. La verdad es que esto es algo indeterminado en grado sumo.

Nuestros juicios sobre la mayor y la menor libertad posibles son juicios sobre el valor de las libertades en juego. Ésta es una verdad necesaria que se aplica a todos los casos, con unas pocas excepciones. Si diferimos en nuestras opiniones de qué es humanamente valioso, diferiremos en nuestros juicios sobre qué es lo que constituye la mayor libertad posible.

2. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972, págs. 124, 250, 302 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979).

3. H. L. A. Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority», en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983, págs. 223-247.

Nuestras concepciones sobre qué cuenta como la mayor libertad posible son aplicaciones de nuestra concepción de los intereses humanos. Los preceptos liberales como el de Rawls evitan la indeterminación mediante el solo recurso de evaluar los intereses afectados por las diferentes combinaciones de libertades. Para ello despliegan unas concepciones de la buena vida que especifican el mayor peso de algunos intereses y los ordenan por su importancia.

La libertad no puede restringirse únicamente en aras de la libertad. No podemos impedir que las concepciones del bien penetren en los juicios que hacemos cuando aplicamos principios liberales que dan prioridad a la libertad. La idea de la mayor libertad posible tiene un contenido definido sólo en la medida en que le aplicamos nuestra concepción del bien. Dado que nuestros juicios sobre la libertad se aplican a nuestras concepciones del bien, la prioridad de la libertad sobre otros valores, que es tan cara a Rawls y a otros liberales de su escuela, no puede sostenerse.

Hart da varios ejemplos de la indeterminación de la mayor libertad posible. Cita las reglas de ordenamiento del debate, que restringen nuestra libertad de hablar tal como queramos. Tenemos unas reglas de ordenamiento del debate cuyo fin es facilitar el intercambio de argumentos y la búsqueda de la verdad. Tenemos estas reglas no para que los participantes de un debate puedan ejercer la máxima libertad para hablar (si es que podemos adjudicar un significado a ese extraño concepto), sino para cumplir mejor con los propósitos del debate.

Hart menciona este ejemplo para demostrar que el principio de la mayor libertad equitativa de Rawls, igual que otros preceptos liberales similares, sufre de una indeterminación perjudicial. A no ser que sean informados por alguna concepción de los intereses humanos, esos venerables principios liberales no se pueden aplicar. Evidentemente, en ausencia de esa concepción quedan prácticamente desprovistos de contenido.

La crítica que hace Hart a Rawls plantea un desafío fundamental al liberalismo, mayor quizá de lo que el propio Hart percibió. Si el ideal de la libertad más extensa posible sólo adquiere un contenido definido al invocar unas concepciones específicas del bien, los regímenes liberales no pueden defenderse con el argumento de que contienen un sistema de libertades que todas las personas razonables deben aceptar. Todo régimen liberal protege una combinación particular de libertades acerca de las cuales las personas razonables pueden discrepar.

Igual que los regímenes no liberales, los regímenes liberales encarnan unas concepciones específicas de la buena vida. Las libertades que protegen pue-

den justificarse sólo en relación a esas concepciones. Por supuesto, ningún régimen liberal encarna una concepción única del bien. Todos encarnan un pacto local a partir de las exigencias de ideales rivales. Las libertades que cualquier régimen liberal protege forman parte de este pacto.

Por más liberal que sea, ningún régimen puede satisfacer por completo las demandas planteadas por todas las libertades importantes. Las libertades que se protegen en los regímenes liberales realmente existentes no son aplicaciones de ningún principio sobre la prioridad de la libertad. Son compromisos entre concepciones rivales del bien y entre las exigencias rivales que cada una de estas concepciones puede plantear.

Los regímenes liberales son Estados en los que las exigencias de las libertades rivales se negocian abiertamente. La idea de un régimen liberal ideal —en el que las exigencias de todas las libertades importantes se han reconciliado para satisfacción de todos— es incoherente. Al tener que reconciliar las demandas de libertades incompatibles, los regímenes liberales no se diferencian de los demás. Lo admitan o no, los regímenes liberales —como todos los otros— están enredados en conflictos de valores.

Por entender que la crítica de Hart a su principio de la mayor libertad equitativa podía acabar con su ideal de Estado liberal, Rawls desarrolló su argumentación sobre las libertades básicas. En *Teoría de la justicia* Rawls enumeró las libertades básicas que siguen: «Libertad política (el derecho a votar y ser elegido para ocupar cargos públicos), junto con libertad de expresión y de reunión, libertad de conciencia y libertad de pensamiento, libertad de la persona unida al derecho a la propiedad (personal) y la libertad de no sufrir detención y encarcelamiento arbitrarios tal como las define el concepto de imperio de la ley».[4]

El argumento de Hart demostró que ninguna lista de las libertades básicas puede justificarse alegando que promueve la libertad más extensa posible. En *Liberalismo político* Rawls reemplaza la idea del sistema de libertad más extenso posible por una relación de las libertades básicas. En esa obra, el cuadro de libertades básicas incluido en *Teoría de la justicia* se llena de manera que se puede prescindir de la idea de la mayor libertad posible, pero con ello no se evita el conflicto de libertades.

La indeterminación del principio de Rawls señalada por Hart llevó al primero a desarrollar su argumentación sobre las libertades básicas. En sus palabras, fueron «los problemas de equilibrio indeterminado y desorientado que habíamos intentado evitar mediante una noción de prioridad ade-

4. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, pág. 61 (trad. cit.).

cuadamente circunscrita»[5] los que motivaron el desarrollo de la teoría de las libertades básicas.

La teoría resultante no es más satisfactoria que el principio inicial. Excluye de la categoría de libertades básicas unas libertades que muchos liberales consideran de importancia vital. Todo lo que ha hecho Rawls es ir de la indeterminación a la arbitrariedad en su elección de las libertades protegidas por los principios liberales.

La ausencia de algunas libertades importantes de la lista de Rawls de las libertades básicas no es involuntaria. Se deriva de una dificultad insuperable para su teoría. La consideración de algunas libertades como básicas presupone una evaluación de los intereses humanos que protegen. Las personas con concepciones diferentes de interés humano o que difieren en la importancia que dan a los intereses que están de acuerdo en reconocer harán juicios diferentes sobre cuáles son las libertades básicas.

Cuando Rawls cambia el principio de la mayor libertad equitativa por su lista de libertades básicas, hace disminuir la indeterminación de la libertad que su principio protege, pero lo hace precisamente en el mismo grado en que hace aumentar los conflictos de valor que engendra. El resultado es que los principios liberales de Rawls oscilan incesantemente entre el Escila de la indeterminación y el Caribdis de la inconmensurabilidad.

Rawls sostiene que la aplicación de principios liberales «tiene cierta simplicidad». No se necesita nada para aplicarlos, nos dice, fuera de «las directrices usuales de la indagación pública y las reglas para evaluar la evidencia». Al mismo tiempo insiste en que los principios liberales deben contar con la aceptación de todas las personas razonables. A la hora de reconciliar las exigencias planteadas por libertades que compiten entre sí, estas afirmaciones resultan incompatibles.

La idea de que aplicar «principios liberales» es asunto sencillo encaja perfectamente con la idea de que las reglas de la justicia tienen un único significado. Pero, si la aplicación de toda regla involucra un juicio y si las personas con diferentes concepciones del bien hacen juicios diferentes cuando aplican la misma regla, entonces las concepciones opuestas del bien reaparecerán como aplicaciones incompatibles de los mismos «principios liberales».

La argumentación de Rawls sobre las libertades básicas intenta evitar la indeterminación que afecta al discurso que se ocupa de las mayores libertades posibles. Pero reformular la teoría en términos de reglas que prescriben libertades básicas no ayuda a superar la dificultad porque estas reglas son,

5. Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, pág. 296 (trad. cit.).

en sí mismas, susceptibles de dar lugar a interpretaciones incompatibles. Esto está en conformidad con el escepticismo de Wittgenstein sobre las explicaciones formalistas de lo que significa seguir una regla.[6]

Seguir una regla no nos permite escapar de las incertidumbres y la creatividad del juicio humano. En este sentido, los principios liberales que Rawls invoca no son diferentes de ninguna otra regla. No se aplican ellos mismos. Son aplicados por seres humanos, con toda la incertidumbre que ello entraña.

El sistema de Rawls es un intento de evadirse de las dificultades del juicio político otorgando a los principios liberales la certidumbre de la ley. Pero esa certidumbre es engañosa. Como cualquier otra práctica humana, la ley exige tomar decisiones. Los conflictos legales y la propia ley pueden recibir interpretaciones incompatibles.

Si lo único que estuviera en juego fuera cierta indeterminación en los principios de Rawls y en consecuencia unos pocos casos difíciles a la hora de aplicarlos, las consecuencias serían poco importantes. Las indeterminaciones y los casos difíciles se encuentran en toda área de conocimiento y de práctica. Lo que inhabilita la empresa de Rawls no es fundamentalmente la indeterminación que padecen sus principios, sino el que las aplicaciones incompatibles de sus principios pueden justificarse mediante diferentes concepciones del bien.

Los diferentes juicios sobre el significado de los principios de Rawls en casos particulares surgen a partir de diferentes juicios sobre intereses humanos. En consecuencia, los mismos principios tienen unas implicaciones bastante diferentes dependiendo del perfil moral de aquellos que los aplican. Éste es un resultado calamitoso para Rawls, ya que anula la posibilidad de elaborar un liberalismo estrictamente político e independiente de cualquier concepción sustancial del bien.

La dependencia de los principios de Rawls de los juicios sustantivos del bien penetra en el corazón mismo de la concepción del liberalismo como teoría de un régimen ideal.[7] Su teoría está concebida para excluir los valores

6. Véase una esclarecedora exposición del escepticismo frente a las reglas de Wittgenstein en Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982. Para los propósitos de mi argumentación no importa si la interpretación que Kripke hace de Wittgenstein es la que mejor apoya la evidencia textual.

7. Véase una argumentación de que la interpretación de Rawls del propio hecho del pluralismo presupone algunos aspectos de su propia concepción del bien comprehensiva en Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, 2ª edición, Oxford, Blackwell, 1996, págs. 231-240.

inconmensurables de la filosofía política. Si los principios que definen un régimen ideal no pueden aplicarse sin solucionar conflictos entre valores inconmensurables, un régimen ideal no es siquiera concebible.

El liberalismo político dice basarse en el hecho de un pluralismo razonable, pero los principios de la justicia que lo conforman se entienden como aislados de las elecciones radicales entre inconmensurables.[8] En la justicia rawlsiana no hay cabida para las elecciones radicales entre valores en conflicto. Si, como se ha demostrado, esas elecciones radicales son necesarias cuando intentamos aplicar los principios de Rawls, su teoría queda fatalmente afectada.

El hecho de que la teoría de Rawls está diseñada para relevar a los principios liberales de la tarea de resolver conflictos de valor es patente en su argumentación sobre las libertades básicas. El requisito de que las libertades básicas se ensamblen en un sistema armonioso no es un descuido. Como señalaré más adelante en este mismo capítulo, es en parte una aplicación irreflexiva de las convenciones locales de la jurisprudencia estadounidense. Y, lo que es más importante, es un paso esencial en una argumentación diseñada para proteger a los principios liberales del pluralismo al que esos principios supuestamente responden.

La lista de libertades básicas que Rawls proporciona es más bien escueta. Deja pocos cabos sueltos. Después de todo, fue diseñada para evitar la indeterminación que padecía el principio de la mayor libertad equitativa. En la medida en que logra escapar a la vaguedad, no consigue evitar, sin embargo, conflictos entre las libertades que especifica como básicas.

Rawls se cuida bien de no negar que tales conflictos ocurren. Escribe:

> Dado que las varias libertades básicas están destinadas a entrar en conflicto entre sí, las reglas institucionales que definen estas libertades deben ajustarse para que encajen en un esquema coherente de libertades. La prioridad de la libertad implica en la práctica que una libertad básica puede ser limitada o negada únicamente en aras de otra u otras libertades básicas (...). Dado que las libertades básicas pueden estar limitadas cuando chocan entre sí, ninguna de estas libertades es absoluta; tampoco es un requisito que, en el esquema finalmente ajustado, todas las libertades básicas se satisfagan de la misma manera (...).

8. Véase una esclarecedora discusión de algunas de las dificultades de la interpretación de Rawls del pluralismo en Joseph Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», en su *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, págs. 45-81.

Después de reconocer aparentemente que las libertades básicas pueden entrar en conflicto, Rawls prosigue estableciendo una distinción entre la regulación de las libertades básicas y su restricción. «La prioridad de estas libertades no queda infringida cuando se regulan, como debe ser, para combinarse en un esquema. En tanto que lo que llamaría "el rango central de aplicación" de las libertades básicas queda satisfecho, los principios de justicia se cumplen.» Armado con esta distinción, Rawls concluye: «(...) bajo unas condiciones razonablemente favorables, es posible instituir un esquema practicable de libertades en el que el rango central de cada libertad queda protegido».[9]

La propuesta de que el «rango central» de las libertades básicas sea «ajustado» y «regulado» para evitar conflictos entre ellas hace poca justicia a la dificultad de las cuestiones que se suscitan en esos casos. Las libertades vitalmente importantes no se pueden encajar en una única trama armoniosa. Son emplazamientos de conflictos de valores. La sugerencia de que esos conflictos pueden resolverse «ajustando» las libertades básicas no es convincente. No es, desde luego, mucho más que un juego de manos.

Es cierto que las libertades básicas, junto con los demás bienes primarios reconocidos en la teoría de Rawls, pueden reforzarse entre sí. Por ejemplo, la libertad básica de expresión encarnada por la prensa libre puede proteger a otras libertades básicas. Cuando existe la posibilidad de que las violaciones a las libertades básicas diferentes a las relativas a la libre expresión se investiguen y se hagan públicas por parte de los medios de comunicación libres, es menos probable que se produzcan. Asimismo, es menos probable que se niegue un abanico decente de oportunidades sociales y económicas a las personas si poseen unos derechos políticos efectivos. De la misma manera, las personas que tienen asegurados los derechos económicos y sociales básicos tienen menos probabilidades de ser objeto de violaciones sistemáticas de sus derechos civiles y políticos.

Aun así, no hay nada que asegure este resultado benigno.[10] Si la libertad de expresión choca con la libertad de no sufrir agresiones de carácter racis-

9. Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, págs. 295-297 (trad. cit.).

10. Véase un examen de algunas de las dificultades más profundas de la interpretación de Rawls de las relaciones entre los bienes primarios y la justicia en Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1996, págs. 271-291 (trad. cast.: *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997). Las dificultades de la teoría de los bienes primarios de Rawls sugieren problemas en su explicación de la razón práctica, en particular de su concepto de plan racional de vida. Véase una crítica sutil a Rawls focalizada en el concepto de plan racional de vida en Charles Larmore, «The Idea of a Life Plan», *Social Philosophy and Policy*, vol. 16, nº 1, invierno de 1999, págs. 96-112. Larmore argumenta de

ta, si la libertad de no sufrir invasiones a la intimidad reclamada por figuras públicas y ciudadanos privados colisiona con la libertad de expresión exigida por los periodistas de investigación, si las libertades de asociación y conciencia reivindicadas por católicos, musulmanes y otros cuando abren escuelas en las que no se contrata a profesores homosexuales son incompatibles con la libertad de los homosexuales de no sufrir discriminaciones homofóbicas en el empleo, si la libertad de hacer proselitismo pone en peligro la libertad de practicar la propia religion sin temor a sufrir persecuciones..., entonces hay un genuino conflicto de libertades que no puede conjurarse «ajustando» o «regulando» esas libertades. De hecho, los conflictos entre libertades básicas no son anomalías ni casos raros y difíciles, son endémicos en derecho y en política.

Consideremos, como caso paradigmático de conflicto que involucra a libertades básicas, la libertad de expresión. (A continuación sigo a Rawls en la manera de confinar la discusión a lo que puede ser considerado razonablemente como discurso *político*; pero nada se obtiene de ello.) Para Rawls, la libre expresión es un elemento dentro de un sistema de libertades que encajan entre sí. El «rango central de aplicación» de la libertad de expresión encaja en el sistema global de libertades básicas. Usando un término tomado de Leibniz, podemos decir que Rawls concibe las libertades básicas como un conjunto compuesto. Las libertades básicas no pueden ser incompatibles entre sí; dentro de su rango central de aplicación son necesariamente armoniosas: «(...) las libertades básicas no sólo se limitan mutuamente; también son autolimitantes».[11] De ello se desprende (para Rawls) que la libertad de expresión nunca puede entrar en conflicto con otra libertad básica.

Rawls nos dice que el «rango central de aplicación» de la libre expresión exige que no haya restricciones previas a la libertad de prensa ni delito de libelo sedicioso, y que se proteja plenamente la defensa de las doctrinas subversivas y revolucionarias. Concedamos estas exigencias. Pero ¿acaso no es posible que proteger una libertad de expresión que entra claramente dentro de este rango central entre en conflicto con otras libertades básicas? ¿Y con intereses públicos de peso? Cuando la libertad de expresión colisiona con otras libertades o con un poderoso interés público, ¿es siempre incorrecto restringirla? Seamos más específicos. ¿No podría ser

manera convincente que la concepción de Rawls de plan racional de vida queda invalidada por la contingencia esencial de la experiencia personal.

11. Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, pág. 341 (trad. cit.).

correcto reprimir la libertad de expresión (política) cuando se usa ésta para promover el racismo?

Es notorio que el Reino Unido y casi todos los demás países europeos han legislado contra el discurso racista. También lo ha hecho Canadá. En ninguno de estos casos puede decirse que las leyes sean una mera regulación de la libertad de expresión. Reprimen la libertad de expresión. En la gran mayoría de las democracias constitucionales la libertad de expresión está limitada en estos términos.

Es curioso que Rawls omita mencionar este hecho. Es sorprendente, dado que él sostiene que su teoría de la justicia está basada en las tradiciones y valores de las democracias constitucionales, no sólo en las de Estados Unidos. Sin embargo, en el descuido de Rawls hay mucho más que la mera cortedad de miras estadounidense.

Rawls no puede sostener que las restricciones al discurso racista que existen en la mayoría de las democracias liberales no sean restricciones genuinas a la libre expresión. Después de todo, esto es bien evidente a partir de la historia constitucional de Estados Unidos, donde los intentos de reprimir el discurso racista han fracasado repetidamente por ser considerados restricciones a la libertad. Los jueces estadounidenses han rechazado una y otra vez los intentos de prohibir manifestaciones racistas porque entienden que esas prohibiciones reprimen la expresión en lugar de, simplemente, contornearla.

La diferencia de criterio entre los jueces estadounidenses y los legisladores europeos no es acerca de si la prohibición de las manifestaciones racistas es una restricción a la libertad de expresión. En eso están de acuerdo. Es sobre si esa restricción está justificada. Los legisladores europeos han juzgado que las restricciones a las manifestaciones racistas pueden proteger las libertades básicas (pese a restringirlas). Pueden proteger las libertades políticas de las minorías, incluyendo la propia libertad de expresión.

Si, siguiendo el ejemplo del poder judicial estadounidense, aceptamos que las restricciones al discurso racista no son meros contorneos a la libertad de expresión sino restricciones, estamos obligados a enfrentarnos al incómodo hecho de que las libertades básicas plantean demandas en conflicto. Lo hacen no sólo en el margen o en unos pocos casos difíciles, sino en virtud de su contenido fundamental y con bastante frecuencia.

Una libertad básica choca con otra o con la misma libertad básica o con unos importantes valores sociales que no son libertades básicas. La distinción entre las libertades básicas y otros valores no es categórica. Se quiebra cuando una libertad choca con otra. Para resolver conflictos entre las li-

bertades básicas debemos valorar qué libertad es más importante. Para hacerlo debemos considerar su impacto respectivo sobre la sociedad.

Las diferentes respuestas de los legisladores europeos y de los jueces estadounidenses a las cuestiones planteadas por el discurso racista tienen diversas fuentes. Entre ellas están las diferentes valoraciones que se han hecho sobre el peligro que supone para la libertad individual la limitación legal de la libre expresión y las consideraciones divergentes sobre la importancia de la cohesión social en la promoción del bienestar individual. Estas diferencias no son casuales. Expresan diferentes historias, concepciones sobre el gobierno e ideales sobre la buena vida.

Cuando evaluamos el impacto de las libertades rivales en la sociedad, estamos, una vez más, atrapados en conflictos de valores. Esos casos de valores en conflicto no son poco corrientes. Ocurren siempre que se promueven los ideales liberales. Los principios liberales no son una buena guía para resolverlos.[12]

Hay varias maneras en las que las libertades vitalmente importantes pueden ser rivales. Pueden plantear demandas incompatibles sobre el mismo rango de opciones. Cuando esto ocurre, el ejercicio de una libertad es en sí mismo una violación de otra. Si la libertad de asociación incluye la libertad de despedir a profesores por ser homosexuales y si la libertad de no padecer discriminación homófoba incluye la prohibición de hacer ese tipo de despidos, las dos libertades son rivales en el sentido en que no pueden, por lógica, ser ejercidas al mismo tiempo.

Tales libertades no se pueden combinar, no sólo porque en la práctica son alternativas mutuamente excluyentes, sino porque encarnan ideales opuestos. Hay una contradicción en la idea de que la libertad de expresión racista y la libertad de no padecer ataques racistas pueden ser ambas totalmente protegidas. Proteger a las personas de ataques racistas entraña reprimir el discurso racista. Las dos libertades son lógicamente incompatibles.

Al mismo tiempo, sus consecuencias y efectos sobre las instituciones liberales pueden ser muy diferentes. El de ser lógicamente incompatibles es

12. Véase una valiosa discusión sobre los principios liberales «neutros» en William Galston, «Defending Liberalism», *American Political Science Review*, nº 76, 1982, págs. 662 y sigs. Puede encontrarse una crítica canónica al uso de la idea de neutralidad en el reciente liberalismo kantiano en Joseph Raz, «Neutral Political Concern», en *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, págs. 110-133. Véase también Will Kymlicka, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, nº XCIX, 1989, págs. 883-905, reimpreso en Shlomo Avinieri y Avner de-Shalit (comps.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, págs. 165-185.

sólo el modo más simple en el que las libertades liberales vitales pueden ser rivales. Pueden también debilitarse entre sí a través de sus efectos prácticos y a través de la tendencia de algunos de sus usos a debilitar o subvertir los regímenes liberales. Aquí las libertades vitales son rivales no porque se excluyan entre sí, sino por necesidad y debido a sus consecuencias.

La historia europea (y americana) sugiere que una sociedad en la que el discurso racista es libre se convierte fácilmente en una sociedad en la que las minorías raciales no se pueden expresar libremente. En ese caso, reprimir la libertad de expresión de los racistas se puede justificar con el argumento de que protege la libertad de expresión de las minorías raciales.

Estas consideraciones dicen mucho a favor de la represión del discurso racista. No demuestran que los regímenes liberales en todas partes deban incluir esos mecanismos represivos. En una sociedad en la que el racismo fuera desconocido —si tal sociedad existiera— la libertad de expresión racista se podría proteger sin problemas. De la misma manera, valdría la pena correr el riesgo de proteger el discurso racista si ello ayudara a establecer un régimen de libre expresión allí donde no hubiera existido ninguno hasta el momento.

No estoy convencido de que estas posibilidades sean realistas. Pese a ello, el peso de mi argumento no está en que todo régimen liberal esté obligado a prohibir el discurso racista. Está, al contrario, en que los regímenes liberales pueden diferir sin dejar de actuar correctamente en esta cuestión fundamental.

Cuando la libertad de expresión colisiona con otras libertades importantes, o con otros bienes, genera un conflicto sobre cuya solución las personas razonables podrían no estar de acuerdo. Los diferentes regímenes de libre expresión no son necesariamente mejores ni peores que los demás, ni tienen el mismo valor aproximado. Puede que sean simplemente diferentes, en la medida en que encarnan soluciones incompatibles a conflictos entre valores inconmensurables.

Cuando la libertad de expresión racista y la libertad de no ser sometido a agresiones racistas son rivales, los principios liberales no nos dicen cuál debe ser protegida. Para determinarlo debemos aplicar nuestra concepción de la buena sociedad a las circunstancias históricas específicas de los regímenes particulares. Cuando lo hacemos, encontramos que muchas libertades que los principios liberales especifican como básicas son —por lógica o de hecho— rivales.

Esto *no* quiere decir que, cuando las circunstancias impiden la total puesta en marcha del sistema de libertades básicas, Rawls deba replegarse a

una segunda mejor solución. Esto es lo que el propio Rawls sostiene en su explicación del «cumplimiento parcial» de los principios de la justicia. Lo que el ejemplo del discurso racista demuestra, más bien, es que el total cumplimiento —la protección de todas las libertades básicas— es una imposibilidad. No es que la teoría de Rawls falle porque Rawls se vea obligado a replegarse a la segunda mejor solución. Falla porque su explicación de la mejor solución posible es incoherente. No son las imperfecciones de los seres humanos la causa de que el régimen ideal de Rawls resulte inalcanzable. Se debe a que un régimen en el que todas las libertades básicas estén totalmente protegidas no es siquiera concebible.

Rawls supone que las libertades básicas forman lo que él llama un «esquema coherente». Hace esta suposición porque da por sentado que los derechos fundamentales no pueden plantear demandas incompatibles. Los derechos básicos deben ser «regulados», «ajustados» o «contorneados» de manera que se evite que entren en conflicto entre sí. Los derechos no pueden, por lo tanto, chocar con derechos, pero se reconoce que su ejercicio puede poner en peligro otros bienes. Cuando eso ocurre no puede hacerse nada. Si la libertad de expresión se usa para fomentar el racismo, el derecho a la libre expresión debe, de todos modos, mantenerse. De otro modo, la prioridad de derechos sobre otros valores quedaría comprometida.

Éstas no son opiniones para las cuales Rawls ofrezca mucha argumentación. Son elementos de una tradición constitucional estadounidense contra la que él parece tener poca necesidad de argumentar. En sus *Collected Papers*, Rawls vuelve a sostener que su teoría de la justicia «está formulada en la medida de lo posible sólo en términos de ciertas ideas intuitivas esenciales, implícitas a la cultura pública de una sociedad democrática».[13] Entre esas ideas Rawls parece incluir la de que las libertades o derechos básicos no pueden plantear demandas auténticamente conflictivas.

Sin embargo, ésta no es una idea aceptada por muchas democracias constitucionales. Cuando los derechos chocan entre sí o dentro de ellos mismos, muchos Estados liberales —como Canadá y la mayoría de los Estados europeos— no responden intentando conjurar estos conflictos mediante el «ajuste» o la «regulación» de su «rango central de aplicación». Concluyen que algunas demandas planteadas por los derechos dominan o neutralizan a otras y buscan razones de interés público para decidir sobre la cuestión

13. John Rawls, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», en *Collected Papers*, en Samuel Freeman (comp.), Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1999, pág. 480.

planteada. El reconocimiento de que, cuando los derechos chocan, el conflicto resultante se puede solucionar correctamente de muchas maneras está implícito en ese procedimiento.

No es accidental que la obra de Rawls evada la cuestión del conflicto entre las libertades básicas. La teoría de Rawls sobre las libertades básicas no explica cómo han de solucionarse esos conflictos porque está diseñada para suprimirlos. La teoría de las libertades básicas fue desarrollada para evitar la necesidad de formular juicios controvertidos sobre la mayor libertad posible. La necesidad no se evitó, sino que se oscureció.

La estipulación de que las libertades básicas forman un conjunto compuesto no es un defecto accesorio en el liberalismo rawlsiano, es esencial para la empresa de construir una filosofía del derecho liberal. Sólo si los derechos o libertades fundamentales no pueden plantear demandas incompatibles, es posible aislar a la justicia de los conflictos de valor.

Si las libertades fundamentales chocan, entonces no hay modo de evitar la formulación de juicios sobre la importancia relativa de los intereses humanos que esas libertades protegen. Es manifiesto que tales juicios variarán con las diferentes concepciones del bien. Por lo tanto, la discusión sobre cuál —de entre un conjunto de libertades rivales— debe ser protegida y en qué grado es, ineludiblemente, una discusión sobre el bien. En este punto, los conflictos de valores reemergen en el núcleo de la filosofía política y la empresa rawlsiana se enfrenta a su ruina.

Una vez que se concede que las libertades importantes pueden ser rivales, no estamos lejos de aceptar que sus conflictos no tienen soluciones aceptables para todas las personas razonables. En ese caso, en diferentes sociedades pueden ser correctas diferentes combinaciones de libertades. Incluso en una única sociedad las personas pueden diferir razonablemente sobre cuál es la mejor manera de conciliar las exigencias de libertades rivales o componentes rivales de la misma libertad.

Llegados a este punto, el desvencijado edificio de las libertades fundamentales se derrumba. El resultado es que los regímenes liberales ya no pueden distinguirse de todos los demás por proteger una combinación particular de libertades. Todos los regímenes encarnan unos pactos concretos entre libertades rivales.

Éste es un resultado ilustrado con precisión por la observación que hizo Isaiah Berlin al escribir:

> Si las exigencias de dos (o más de dos) tipos de libertad se demuestran incompatibles en un caso particular y si ésta es una instancia de choque de va-

> lores a la vez absoluta e inconmensurable, es mejor enfrentarse a este hecho intelectualmente incómodo que ignorarlo o atribuirlo automáticamente a alguna deficiencia nuestra que podría eliminarse con mayor habilidad o conocimiento o, lo que es todavía peor, suprimiendo completamente uno de los valores competidores pretendiendo que es idéntico a su rival, con lo que se terminaría por distorsionar a ambos.[14]

Las libertades en conflicto no son un rasgo peculiar del liberalismo rawlsiano. Todas las filosofías liberales que pretenden definir un régimen liberal se ven acosadas por ellas. No es que provengan exclusivamente de las indeterminaciones de la idea de máxima libertad. Las filosofías liberales que no tienen trato con ideales de máxima libertad o con la maximización de *ningún* valor también las padecen.

Pese a su quisquillosa aversión a la maximización,[15] la teoría de las limitaciones secundarias de Robert Nozick se basa precisamente en estos conflictos. Las limitaciones secundarias son lo que los pensadores kantianos llaman derechos fundamentales. Están concebidas para levantar unas barreras infranqueables contra cualquiera —gobiernos o agentes privados— que trate a las personas como meros recursos. Para Nozick, las limitaciones secundarias son límites muy estrictos sobre la acción. Esto está claro.

Más difícil resulta especificar los contenidos de las limitaciones secundarias. No hay ninguna lista de ellos. Nozick no nos cuenta si se trata de una única limitación secundaria o de muchas. No sabemos si todos los derechos son ramas de un único árbol o brotes independientes de ramas separadas. A los efectos de la argumentación que estoy desarrollando, estas omisiones carecen de importancia. Cualquier limitación secundaria desbarata las exigencias planteadas por cualquier otro valor. Cuando entran en conflicto con cualquier otra consideración moral, las limitaciones secundarias de Nozick tienen un peso infinito. (Nozick tiene un apartado críptico en el que sugiere que permitiría las violaciones a las limitaciones secundarias si con ello se evitaran catástrofes morales, pero no especifica qué entiende como catástrofe moral.)[16]

De todos modos, las limitaciones secundarias de Nozick no pueden tener todas el *mismo* peso. Las limitaciones secundarias pueden tener un peso

14. Berlin, Isaiah, «Introduction» a *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pág. 1.

15. Véase Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell, 1974, págs. 30 y sigs.

16. *Ibid.*, pág. 30, nota al pie.

infinito cuando entran en conflicto con otros valores, pero, cuando entran en conflicto entre sí, alguna debe tener más peso que las otras. Esto debe ser así, ya sea en el caso de que haya una sola limitación secundaria fundamental o en el de cierto número de limitaciones secundarias derivadas independientemente que establezcan cómo han de ser tratadas correctamente las personas.

Supongamos que el único modo en que puedo impedir que se cometa un asesinato sea tomar prestado un paraguas contra la voluntad de una persona. Aquí una limitación secundaria de un tipo (contra la violación de los derechos de propiedad) compite con otra (contra la violación del derecho a la vida); pero las limitaciones secundarias del mismo tipo pueden ser igualmente rivales. Puedo tomar prestado el mismo paraguas contra la voluntad de su dueño para impedir que a alguien le roben sus ahorros de toda la vida. De cualquier manera, una limitación secundaria anula la otra.

Si se acepta que las limitaciones secundarias pueden tener más o menos peso, es imposible evitar la implicación de que las violaciones con menos peso que los derechos pueden ser permisibles en algunos casos, e incluso exigibles, si son necesarias para impedir violaciones de mayor peso a otros derechos o al mismo derecho. Sin embargo, en la explicación de Nozick no hay nada sobre cómo han de resolverse los conflictos entre limitaciones secundarias de diferente peso. (Puede que valga la pena señalar que, cuando una limitación secundaria está justificadamente anulada, no por ello deja de existir. Puede dar lugar a una reclamación subsiguiente de compensación o restitución.)

No es difícil explicar esta laguna. Los conflictos de valor no pueden resolverse sin invocar los valores que conforman el sistema de derechos como un todo. No podemos explicar las diferencias de grado entre violaciones a los derechos sin considerar los distintos intereses que resultan afectados por esas violaciones.

No es imposible entender por qué tomar prestado el paraguas de alguien, incluso contra su voluntad, es una violación de derechos menor que asesinarlo. El daño hecho a alguien al asesinarlo es muchísimo peor que el infligido por la pérdida temporal de un paraguas. No podemos juzgar la severidad de las violaciones a los derechos sin ese conocimiento sobre la importancia relativa de los intereses humanos corrientes.

A menos que conozcamos los intereses que protegen, los derechos carecen de contenido. Cuando conocemos estos intereses, encontramos que los derechos, e incluso un único derecho, pueden plantear demandas incompatibles. Entonces no tenemos más alternativa que elegir entre ellos.

No es que, por estar comprometidos con la maximización de algo, estemos obligados a elegir qué demanda, de entre las que plantean los distintos derechos, vamos a respetar. Estamos obligados a elegir entre distintos derechos porque los intereses que esos derechos protegen plantean exigencias incompatibles. Esta verdad vale tanto para los intereses protegidos por un único derecho como para los protegidos por diferentes derechos. A menudo no tenemos ninguna posibilidad de actuar sin dañar a algunos de ellos. La cuestión puede no ser qué interés ha de ser dañado, sino cuánto daño hacemos a cada uno.

Las teorías liberales que evitan todo tipo de maximización no consiguen evitar ese tipo de elecciones. Surgen en cualquier caso allí donde los intereses que dan contenido a los derechos chocan entre sí. Cada derecho es un manojo de exigencias potencialmente rivales porque los intereses que cualquier derecho protege son muchos y a menudo contradictorios. Una vez más, la supuesta simplicidad de los principios liberales queda arruinada por los conflictos de valor.

Los derechos son conclusiones, no fundamentos. Las reivindicaciones de derechos son los productos finales de unas largas y complicadas cadenas de razonamiento. Cuando nuestras concepciones sobre los intereses humanos divergen, también divergen nuestras concepciones sobre los derechos. Las filosofías políticas que sostienen que los derechos son fundamentales dejan de lado estos conflictos de valor. Sin embargo, al ser endémicos en la vida política, los conflictos de valor resurgen en las disputas sobre los derechos que poseemos.

El liberalismo de Mill tiene muchas ventajas sobre las filosofías políticas basadas en los derechos. Mill no empieza *Sobre la Libertad* recurriendo a los derechos. Nos dice que el argumento en que se apoya su principio de libertad no apelará a «la idea del derecho abstracto como una cosa independiente de la utilidad».[17] Contrariamente a ello, el principio de libertad se basa en argumentos sobre los intereses humanos. Aun así, el principio de Mill se atasca ante los mismos conflictos que neutralizan a Rawls.

Como muchos pensadores liberales, Mill intentó formular un principio sobre la restricción de libertad que pudiera ser aceptado por todas las personas razonables. En sus palabras:

17. J. S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, en John Gray (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1998, pág. 15 (trad. cit.).

> El objetivo de este ensayo es defender un principio muy sencillo, facultado para regir completamente las relaciones entre sociedad e individuo bajo la forma de coacción y control, ya sea mediante el empleo de la fuerza física en forma de penalizaciones legales o mediante la coacción moral de la opinión pública. Este principio es que el único fin que autoriza a la humanidad, individual o colectivamente, a interferir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la autoprotección.[18]

El «principio muy sencillo» de Mill difiere bastante del principio de la mayor libertad equitativa de Rawls. No obliga a restringir la libertad únicamente en aras de la libertad. Nos dice que la libertad puede restringirse sólo si con ello se impide un *daño a otros*. Cualesquiera que sean sus dificultades, ésta es una útil regla empírica para cualquier filosofía liberal.

A diferencia del principio de Rawls, Mill no dice nada sobre la mayor libertad posible. Tampoco intenta proteger ningún conjunto fijo de libertades básicas. Es cierto que el principio de Mill excluye por completo la restricción a la libertad en ausencia de daño a otros, pero al hacerlo especifica sólo una condición necesaria de restricción justifiada. No nos indica qué libertades proteger.

Consideremos las políticas de control de drogas peligrosas. El principio de Mill podría ordenar la legalización de esas drogas en contextos, como en el de Estados Unidos en la actualidad, en que el uso de drogas es pandémico y la política de prohibición es poco efectiva y costosa. Al mismo tiempo, no ordenaría la legalización en contextos como el del Japón contemporáneo, donde el uso de esas drogas es limitado y la política de prohibición resulta efectiva a bajo coste. El principio de Mill garantiza la existencia de diferentes regímenes de control de uso de drogas en diferentes contextos históricos y sociales. Ello es así comoquiera que se entienda el daño.

Para determinar cuáles son las libertades que protege el principio de Mill hay que aplicar el principio de utilidad. En comparación con la teoría de Rawls esto debería ser una ventaja. Como acepta que las diferentes combinaciones de libertad y restricciones serán correctas en diferentes circunstancias, Mill no tiene por qué evitar conflictos entre libertades mediante la «regulación» o el «ajuste» de éstas. Se puede enfrentar a las demandas planteadas por libertades rivales y hacer elecciones razonables entre ellas. El resultado es que Mill puede aceptar sin problemas que las diferentes combinaciones de libertades pueden ser deseables en diferentes circuns-

18. *Ibid.*, págs. 13-14.

tancias. Este principio requiere, desde luego, que esas distintas combinaciones existan. En este sentido, Mill tiene —a diferencia de Rawls— al sentido común de su parte.

Hay una diferencia mayor entre el liberalismo de Mill y la variedad rawlsiana. A diferencia de Rawls, Mill no supone que el objetivo de la filosofía política sea diseñar una Constitución ideal. Lo que busca es dar una guía a los legisladores. Mill no imagina que se pueda diseñar una Constitución en la que todas las libertades importantes estén, de alguna manera, prereconciliadas. Lo que busca, más bien, es dar una guía a los legisladores sobre cómo se deben solucionar los conflictos entre libertades.

El principio de Mill no es de gran ayuda para alcanzar este objetivo. Pese a lo que Mill nos dice, aplicarlo no es nada sencillo, pero las dificultades para hacerlo no son las que la mayor parte de los críticos han apuntado. El hecho de que el principio de Mill no consigue cumplir con lo que Mill pretendía de él no se debe a que no haya una esfera de conducta en la que no podemos dañar a otros. El motivo es que no se puede determinar si alguien ha sido dañado sólo a partir del examen de los hechos.

Las personas con concepciones divergentes del bien pueden formular juicios diferentes sobre qué es lo que constituye un daño.[19] Al tener puntos de vista diferentes sobre los intereses humanos, hacen necesariamente juicios diferentes sobre lo que actúa contra ellos. Darán, por lo tanto, diferentes explicaciones sobre si las personas han sufrido daños en casos particulares. Además, los daños que el principio de Mill nos pide evaluar no siempre se pueden evaluar de la manera que todas las personas razonables aceptarán. Si diferimos en lo que respecta al contenido del bienestar humano, diferiremos en lo que daña a ese bienestar.

Es evidente que muchos desacuerdos sobre cuestiones sociales y políticas surgen de las diferentes creencias relativas a los hechos en juego. Evaluar los efectos a largo plazo de las diferentes políticas no es fácil. Hay complejas cadenas de causa y efecto y difíciles aserciones contrafactuales que deben evaluarse. Hay dificultades formidables para llegar a tener una visión precisa de la sociedad, lo que ayuda a explicar muchos de nuestros desacuerdos en

19. Mill creía que las personas razonables convergirían en sus juicios sobre el daño. Puede que haya sido empujado a esa idea por sus concepciones sobre la epistemología moral. Véase una potente reinterpretación de las concepciones de Mill sobre estas cuestiones en John Skorupski, *John Stuart Mill*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989, capítulos 1, 8 y 9. Véase también, de Skorupski, «Introduction: The Fortunes of Liberal Naturalism», en John Skorupski (comp.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, págs. 1-34.

cuestiones como la del control de las drogas. Pese a ello, nuestras diferentes visiones de los hechos no son la fuente más profunda de nuestro continuado fracaso para llegar a un consenso en nuestros juicios sobre el daño.

Incluso cuando hay un acuerdo sobre los hechos, las personas con diferentes puntos de vista sobre el bienestar humano discreparán sobre si ha habido daño. O, si están de acuerdo en que lo ha habido, diferirán acerca de su importancia. Por consiguiente, al intentar aplicar el principio de Mill discreparán sobre la cuestión de si la restricción a la libertad está o no justificada. El principio de Mill no permite a las personas con diferentes concepciones del bien llegar a un acuerdo sobre si la libertad se tendría que eliminar. En cambio, las personas con diferentes concepciones del bien discreparán sobre cómo se debe aplicar el principio de Mill.

El principio de Mill no nos permite evitar formular juicios morales. Los exige. En *Utilitarianism* Mill propuso que los diferentes placeres se ordenaran considerando las preferencias de unos jueces experimentados. Como hemos visto, este intento de identificar los mayores placeres fracasa ante el hecho de que los jueces experimentados prefieren diferentes placeres. El intento de Mill en *Sobre la libertad* de formular «un principio muy sencillo» encalla en una verdad paralela: las personas razonables discrepan en sus juicios sobre el daño.

Los verdaderos problemas del liberalismo de Mill surgen cuando se hacen las evaluaciones utilitarias requeridas por el principio de la libertad.[20] El principio de Mill nos dice cuándo *puede* justificarse la limitación a la libertad, no cuándo *está* justificada. Para saber esto último debemos hacer una comparación utilitaria de los daños y beneficios que resultan de limitar la libertad. Ello requiere una manera de determinar el daño que proporcione los mismos resultados aunque la empleen personas con diferentes concepciones del bien.

Para aplicar el principio de Mill con los mismos resultados, las personas deben formular los mismos juicios sobre la importancia relativa para los intereses humanos de un amplio espectro de daños; pero los juicios conflictivos sobre estas cuestiones surgen de diferentes concepciones de los intere-

20. Considero las dificultades del principio de la libertad de Mill en mi obra *Mill on Liberty: A Defence*, 2ª edición, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, capítulo 3 y posfacio. He discutido las dificultades insuperables de una distinguida reformulación contemporánea del liberalismo milliano, la obra de cuatro volúmenes de Joel Feinberg *The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 1984, en mi *Post Liberalism: Studies in Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, capítulo 16.

ses humanos. No podemos aplicar el principio de libertad de Mill sin comparar daños; pero haremos diferentes juicios comparativos sobre el daño según las diferentes concepciones de los intereses humanos que tengamos.

Los juicios sobre la importancia relativa de los diferentes daños no pueden ser axiológicamente neutros. Esos juicios identifican diferentes intereses humanos y les atribuyen un mayor peso. Incluso si identifican los mismos intereses, los pueden ordenar de manera diferente. Los juicios sobre el daño varían con los diferentes ideales de la buena vida. Eso explica que el principio de Mill tenga resultados diferentes cuando lo aplican personas cuyos ideales de la buena vida son diferentes. Pero, una vez más, la aparente simplicidad de los principios liberales queda anulada por los conflictos de valor.

El consenso sobre los hechos no permite, en sí mismo, llegar a un acuerdo sobre juicios referentes al daño. Las concepciones rivales del bien seguirán produciendo diferentes estimaciones sobre el daño que se impide —o que se produce— mediante las diferentes políticas. Pensemos otra vez en la prohibición y la legalización de modos alternativos de controlar las drogas duras. El acuerdo sobre el número de adictos que la aplicación de cada política pueda entrañar y sobre otros hechos significativos no dará lugar a un acuerdo sobre cuál es la política que mejor reduce el daño. Los juicios sobre el daño encarnan nuestros diferentes perfiles morales en la misma medida en que siguen la pista de los hechos. Para algunos la adicción es dañina sólo en la medida en que daña ciertos intereses. Para otros la adicción es un daño en sí misma, en la medida en que reduce la autonomía personal.

Cuando sus concepciones sobre la felicidad discrepan, los utilitaristas clásicos y los utilitaristas liberales formulan juicios diferentes sobre el daño. James Fitzjames Stephen daba poco valor a la autonomía personal como elemento de felicidad o bienestar. Igual que Jeremy Bentham y James Mill, Stephen consideraba que la libertad y la seguridad negativas eran sus ingredientes fundamentales. En cambio, pese a compartir esta concepción de la importancia de la libertad y la seguridad negativas, John Stuart Mill pensaba que la autonomía personal —o la individualidad, como a veces la llamaba— era uno de los intereses humanos más vitales. Las muchas diferencias entre Mill y Stephen sobre las cuestiones de la limitación a la libertad no son accidentales. Reflejan sus diferentes concepciones sobre los intereses humanos. El principio de la libertad de Mill no consigue evitar, más que cualquier otro principio, que quedemos atrapados en conflictos de valor.[21]

21. Véanse las concepciones de Stephen en *Liberty, Equality, Fraternity*, en Stuart D. Warner (comp.), Indianápolis, Liberty Fund, 1993.

El fracaso del intento de Mill de formular un principio de libertad que pueda aplicarse sin tener que formular juicios de valor es análogo a la explicación de Karl Popper de la política en términos de resolución de problemas.[22] Popper imagina que hay un consenso sobre lo que se considera un problema en la sociedad. No percibe que las diferentes concepciones morales dan lugar a diferentes explicaciones de los problemas sociales. Para un moralista religioso tradicional la homosexualidad puede representar un problema, para un liberal secular no lo es. Para un liberal, la ruptura de las familias puede tener malas consecuencias, pero en sí misma no tiene por qué ser lamentable; para un moralista tradicional la ruptura familiar es inherentemente mala. Para los liberales igualitarios la igualdad es deseable en sí misma; para otros liberales sólo es deseable cuando la desigualdad es socialmente dañina.

Contrariamente a lo que sostiene Popper, no hay mucho consenso sobre los problemas de la sociedad y menos aún sobre sus soluciones. Es más, incluso cuando hay consenso sobre lo que constituye un problema social, las personas razonables pueden diferir sobre cuál podría ser la solución aceptable. Pocas soluciones están libres de costes, muchos problemas de la sociedad no pueden solucionarse plenamente, resolver un problema crea a menudo otros y así sucesivamente. Las disputas sobre cuál es la solución razonable para un problema social consensuado son tan feroces como las que se producen en relación con qué es lo que constituye un daño serio.

Aplicar el «muy sencillo principio» de Mill es, por lo tanto, una empresa extraordinariamente problemática. No puede hacerse ningún cálculo de daños neutral, o silencioso, sobre concepciones rivales del bien. Los juicios sobre el alcance del daño que el principio exige son inherentemente controvertidos. En muchos casos será discutible si el principio de Mill ha sido o no satisfecho.

El principio de Mill se origina en la preocupación utilitarista con el bienestar, no en las ideas kantianas sobre lo correcto. El liberalismo de Mill da por cierto que las libertades que mejor contribuyen al bienestar variarán con las circunstancias. En cualquier comparación que se haga con el liberalismo rawlsiano, éstas son ventajas considerables. Sin embargo, el proyecto que Mill emprendió en *Sobre la libertad* estaba destinado al fracaso. Ningún principio único puede regir la limitación de libertad. Todos esos principios son anulados por los conflictos de valor.

22. Véase Karl Popper, *All Life is Problem-solving*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

Cuando preguntamos qué libertades deben promoverse y cuáles limitarse, ninguno de los principios proporcionados por los filósofos liberales da una buena guía. Dado que difieren en las maneras de resolver los conflictos de valor, las personas razonables aplican estos principios de formas diferentes y a veces incompatibles.

Esta dificultad no afecta exclusivamente a los principios liberales que dan prioridad a la libertad. Afecta también a los ideales liberales que dan prioridad a otros valores. Las filosofías liberales en las que la igualdad es el valor nuclear no quedan menos afectadas por ella.

No podemos saber qué significa tratar a las personas como iguales a menos que sepamos cuáles son sus intereses. (No queremos tratar a las personas como iguales en asuntos que carecen de importancia para ellas.) Pero las diferentes concepciones de los intereses apoyan concepciones rivales de igualdad y cualquier concepción inteligente de la igualdad debe reconocer que los intereses entran en conflicto.

Las personas adheridas a unas concepciones diferentes de la igualdad no estarán de acuerdo sobre el significado de tratar a las personas como iguales. Cuando las igualdades entran en conflicto, esas personas resolverán sus conflictos de maneras diferentes. Contrariamente a muchas afirmaciones recientes,[23] no hay una mejor interpretación de lo que la igualdad significa o requiere. Los ideales de igualdad difieren no porque expresen filosofías del derecho rivales, sino porque seleccionan diferentes intereses humanos como los más importantes para el bienestar. Así, unos principios de igualdad en conflicto están al servicio de unas concepciones rivales del bien.

Los ideales rivales igualitarios escogen diferentes bienes para igualarlos. Para algunos, la justicia exige igualdad de recursos, para otros igualdad en materia de protección social, para otros igualdad en materia de satisfacción de las necesidades. Algunas teorías sostienen que la justicia exige una distribución igualitaria no de unos bienes en particular, sino de la oportunidad de adquirirlos. Otras dicen que la igualdad se aplica sólo a los derechos (mientras que difieren acerca de qué derechos tenemos). Promover una igualdad del tipo de la que exige cualquiera de esos ideales resultará en desigualdades de los tipos condenados por el resto. Ninguna de estas igualdades rivales es más demostrablemente fundamental que las demás o más genuinamente igualitaria.

23. Véase Ronald Dworking, *Taking Rights Senously,* Nueva York, Basic Booles, 1983, ch 12 y *A Matter of Principle,* Oxford, University Press, 1985.

El celebrado principio de la diferencia de Rawls, que pretende capturar nuestro sentido de justicia mejor que cualquier principio rival, debe su atractivo a la ilusión de que consigue reconciliar igualdades rivales. El principio dice que la medida de desigualdad en la posesión de bienes primarios es justamente la que maximiza las posesiones de los más desfavorecidos en la sociedad. Dejemos de lado la cuestión de cómo se decide qué es un bien primario y la dificultad de que aplicar el principio de la diferencia exige conocimiento de las causas y consecuencias de las diferentes distribuciones de bienes primarios, cuando ninguna autoridad pública puede albergar esperanzas de poseer tales conocimientos. Las dificultades más fundamentales de la concepción de Rawls de la igualdad se encuentran en otra parte.

Rawls nos dice que los bienes primarios se definen como «derechos, libertades y oportunidades, ingreso y riqueza y las bases sociales de la autoestima; se puede suponer que los individuos quieren estas cosas sea lo que sea que quieran además de ellas o sean cuales sean sus objetivos finales».[24] La igualdad rawlsiana presupone que estos bienes primarios se refuerzan mutuamente o (como se expresa a veces) que están encadenados. Sin embargo, si los bienes primarios suelen entrar en conflicto y si no hay una elección entre bienes primarios rivales que sea unívocamente razonable, entonces no puede aplicarse el principio de la diferencia. Estamos obligados a elegir qué bienes primarios son los que más necesitan los más desfavorecidos.

Puede ser que unas mayores oportunidades no conduzcan a ingresos más altos, sobre todo para las personas con ingresos más bajos. Puede ser que una mejor atención médica alargue la vida de las personas, pero una mejor educación puede estimular su autoestima. Como hemos visto, también las libertades básicas pueden rivalizar. Mejorar la situación de los más desfavorecidos no es un ideal unívoco y claro. Exige unas elecciones difíciles para las que el principio de la igualdad de Rawls no es una buena guía.

De hecho, no hay un ideal o principo de igualdad al que podamos acudir para arbitrar conflictos entre igualdades. Las concepciones divergentes de la buena vida darán prioridad a diferentes intereses humanos y, por lo tanto, a diferentes igualdades. Las visiones rivales de los intereses humanos apoyan ideales rivales de igualdad. Incluso un único y consensuado ideal de igualdad será aplicado de maneras diferentes por personas que adjudiquen pesos diferentes a sus varios ingredientes.

Como cualquier otro ideal, la igualdad no es un bien simple. Es una combinación compleja de bienes que compiten entre sí. Ecualizar la satis-

24. Rawls, «Reply to Alexander and Musgrave», en *Collected Papers*, pág. 238.

facción de las necesidades básicas resultará en una distribución desigual de recursos; premiar el mérito de una manera igualitaria dejará de satisfacer igualitariamente unas necesidades básicas y así sucesivamente. Los ideales rivales de igualdad encarnan concepciones rivales del bien. Cada una de estas concepciones alberga valores en conflicto.

Dentro de las concepciones del bien que apuntalan ideas rivales de igualdad, se reconocen diferentes valores que pueden entrar en conflicto y que en ocasiones son inconmensurables. Una política que pretenda satisfacer unas necesidades médicas básicas de manera igualitaria puede verse obligada a optar entre aliviar el dolor y prolongar la vida; una política que se proponga premiar los logros educativos igualitariamente puede tener que elegir entre ayudar a los niños especialmente dotados y ayudar a los discapacitados. Cada uno de los diferentes componentes de estos ideales rivales es en sí mismo un emplazamiento de valores en conflicto.

No hay una mejor interpetación de la igualdad que nos pueda indicar cómo resolver estos conflictos. Tampoco podemos decidirnos, sencillamente, por un tipo determinado de igualdad. Sea lo que sea por lo que optemos, también estará dividido por el conflicto. Cuando la igualdad plantea unas demandas incompatibles, estos conflictos no pueden resolverse mediante principios que establezcan lo correcto porque tales principios tienen un contenido definido sólo en la medida en que expresan una concepción del bien.

Los conflictos entre valores inconmensurables surgen tanto entre concepciones del bien como dentro de ellas. Ninguna «teoría de la justicia» puede resolver, o evitar, estos conflictos. Se pueden resolver, en todo caso, sólo en referencia a las intepretaciones del bien que se encuentran en modos particulares de vida. De manera típica, si no invariable, el ideal del bien que anima cualquier modo de vida será una amalgama de ingredientes potencialmente incompatibles. Normalmente no favorecerá ninguna solución sobre todas las demás y aquellos que pertenezcan al modo de vida podrán defender con igual fuerza diferentes soluciones posibles. Incluso dentro de un único modo de vida tales conflictos sólo pueden resolverse mediante un compromiso. Cuando en una sociedad coexisten diferentes modos de vida, un pacto entre las exigencias de las igualdades rivales debe incluir un compromiso entre varias concepciones del bien.

Sostener que no hay principios universales para resolver conflictos entre diferentes ideales de igualdad no significa que debamos aceptar las interpretaciones particulares de la justicia que suelen prevalecer. Evidentemente, no podemos hacerlo porque esas interpretaciones suelen ser poco claras o discutibles. Ésta es una objeción fundamental a las interpretaciones

hegelianas de la justicia local que se han presentado como alternativas a las interpetaciones universalistas de la igualdad preconizadas por los liberales kantianos.

Michael Walzer ha sostenido que en las diferentes esferas de la vida social se aplican diferentes interpretaciones de lo que es justo o igualitario.[25] Walzer ha señalado que la igualdad no significa lo mismo en las familias, en la escuela o en un mercado. Es cierto que muchas personas creen que en los diferentes contextos sociales se aplican diferentes principios de distribución. También es cierto que sus diferentes concepciones de la justicia en estos contextos se derivan de diferentes intepretaciones de los bienes de que se trate. En la medida en que la explicación de Walzer reconoce la dependencia de los principios que establecen las actuaciones correctas de las interpretaciones del bien, la suya supone un avance con respecto a la de Rawls.

No obstante, su interpretación de la igualdad en términos de esferas de la justicia se derrumba ante el hecho de que no hay suficiente consenso sobre el alcance y contenido de estas esferas. La esfera de la vida familiar es un buen ejemplo. Los liberales la conciben de un modo, las feministas de otro y los moralistas tradicionales y (algunas) comunidades inmigrantes de otro diferente. No es que no haya una interpretación compartida de la familia en la sociedad contemporánea. Es que hay varias.

En la práctica, las diferentes concepciones de la esfera familiar se traducen en juicios diferentes sobre la justicia social. Las personas que conciben la famila de modos diferentes tienen unas concepciones divergentes y a veces opuestas de la igualdad. En estas circunstancias, los conflictos sobre la igualdad no se pueden resolver acudiendo al consenso cultural sobre las esferas de la justicia. Cuando la sociedad alberga varios modos de vida hay pocas posibilidades de alcanzar tal consenso. La explicación de Walzer no es una buena guía de cómo conciliar las diferentes igualdades en conflicto que actualmente se reivindican.

Las filosofías liberales en las que el principio de igualdad es algo central no quedan menos afectadas por los conflictos de valor que las que pretenden dar prioridad a la libertad. Los principios de corrección con respecto a la libertad y a la igualdad no ofrecen una escapatoria para los conflictos de

25. Véase Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983. Véase la evolución de las concepciones de Walzer en su *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Ind. y Londres, Notre Dame Press, 1994 y *On Toleration*, New Haven, Conn. y Londres, Yale University Press, 1997.

valor. Cuando los conflictos surgen dentro de ideales liberales, los principios liberales no pueden resolverlos, se derrumban ante esos conflictos.

Cuando se aplica a la libertad o a cualquier otro valor nuclear liberal, el pluralismo de valores no respalda los principos liberales. Más bien, los principios liberales quedan subvertidos por el pluralismo de valores. Los valores liberales nucleares son emplazamientos de conflictos que los principios liberales son incapaces de resolver.

Ni siquiera las filosofías políticas basadas en conflictos de valor pueden evitar ese destino. De manera diferente, Isaiah Berlin y Joseph Raz han intentado basar los ideales liberales en conflictos de valor. Al hacerlo nos han dado las mejores defensas de los ideales liberales que se han hecho en nuestra época. Sin embargo, ni uno ni otro han conseguido darles una autoridad que sea universal.

Berlin pretende derivar el valor de la libertad de los conflictos entre otros valores. Como buen pluralista axiológico, cree que los bienes de la vida son irreductiblemente diversos, que a menudo no pueden combinarse y que en algunos de los casos en que entran en conflicto no hay una solución aceptable para todas las personas razonables. Para Berlin el valor de la libertad negativa radica en que permite a las personas hacer sus propias elecciones entre bienes y males en conflicto cuyo valor no puede compararse.

A diferencia de muchos pensadores liberales, Berlin está totalmente seguro de que las diferentes libertades entran en conflicto. No es menos claro en la cuestión de que, cuando lo hacen, comparar diferentes combinaciones para identificar cuál es la que promueve la mayor libertad no nos lleva muy lejos: «Puede ser», apunta, «que haya muchos tipos y grados inconmensurables de libertad y que no puedan ordenarse en una única escala de magnitud».[26] Lo que Berlin no señala es que, si esto es así, entonces el ideal liberal tradicional de la primacía de la libertad tiene poco contenido.

Calcular libertades es imposible. Ya sean positivas o negativas, las libertades no pueden individualizarse para luego contarse. Las diferentes concepciones de la libertad dan lugar a diferentes enumeraciones de las libertades presentes en la misma situación. Para un benthamiano, la libertad del violador cuenta igual que la de su víctima. Para un kantiano o un lockiano, para quienes la libertad es una idea fuertemente normativa vinculada a cómo está permitido actuar, puede ser que no exista tal libertad de violar y, por lo tanto, no es necesario tener en cuenta la libertad del violador.

26. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *The Proper Study of Mankind*, en Henry Hardy y Roger Hausheer (comps.), Londres, Chatto y Windus, 1997, pág. 202.

Aun si fuera posible contar las libertades, la mayor libertad no sería el mayor número de libertades. Desde cualquier punto de vista razonable, las distintas libertades difieren mucho en su peso. A menudo no podemos ponernos de acuerdo sobre sus pesos respectivos, dado que no estamos de acuerdo en la importancia de los intereses humanos que promueven o protegen. En consecuencia, aun cuando estemos de acuerdo al contar y ordenar nuestras libertades, podemos seguir estando en desacuerdo sobre la combinación de ellas que mejor promueve la libertad. En ese caso, aun si estamos de acuerdo en que la libertad debe promoverse por encima de otros bienes, no estaremos de acuerdo sobre qué libertades han de promoverse.[27]

Si hay muchas clases de libertad cuyo valor no puede evaluarse mediante una única escala, no puede haber una única estructura de libertad positiva o negativa que sea la mejor. Las libertades negativas y positivas son bienes rivales, una libertad negativa contra la coacción o la interferencia entrará en conflicto con otra, una libertad positiva que protege un aspecto de la autonomía personal competirá con una libertad que protege un aspecto diferente de la autonomía, algunas facetas de la autonomía sólo pueden promoverse limitando algunas libertades negativas y así sucesivamente. No puede haber una solución unívocamente razonable o correcta para tales conflictos.

Berlin fracasa en su intento de derivar la prioridad de la libertad de conflictos entre otros valores. Según el mismo Berlin, los conflictos entre libertades sólo pueden resolverse invocando otros valores. Pero no hay una barrera infranqueable que separe la libertad de otros valores.

No es que podamos averiguar cuánta libertad hay en una situación dada y a partir de ello establecer su valor. Más bien, nuestro juicio de cuánta libertad hay en un contexto dado se desprende de nuestros valores. Si esto es así, el ideal liberal que da prioridad a la libertad sobre otros bienes carece de significado.

Berlin estaba en lo cierto cuando escribió que «cada cosa es la que es: libertad es libertad, no igualdad o equidad o justicia o cultura o felicidad humana o una conciencia tranquila».[28] Sin embargo, cuando los valores cho-

27. Véase una crítica a la interpretación de Berlin de la libertad negativa que es (en algunos aspectos) paralela a la mía en Charles Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty», en David Miller (comp.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1991, págs. 151-162. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, de Taylor, tiene muchas ideas relacionadas con estas cuestiones.

28. Berlin, «Two Concepts of Liberty», *op. cit.*, pág. 1979. Puede encontrarse una discusión clarificadora de las concepciones de Berlin sobre este punto en Sydney Morganbesser

can, lo que normalmente importa es *qué* valores están en conflicto. «Justicia», «libertad» y «protección social» no son territorios separados entre sí por unos muros conceptuales impermeables, sino emplazamientos de bienes en conflicto cuyos límites son discutibles y cambiantes.

Igual que Berlin, Joseph Raz funda el valor de la libertad en el conflicto de valores, pero la libertad que así se deriva no es principalmente la libertad de no sufrir coacciones. Es la libertad de ser el coautor de la propia vida: la libertad de autonomía (que en muchos contextos presupone o abarca la libertad de no sufrir coacciones). El valor de la autonomía consiste en que nos permite elegir entre valores allí donde la razón no puede servir de árbitro. La autonomía es valiosa porque, ejerciéndola, cada uno de nosotros puede elegir entre formas de vida cuyo valor no puede compararse. Si, según Berlin, la verdad del pluralismo de valores apoya la prioridad de la libertad negativa, en la interpretación de Raz lo que exige el pluralismo de valores es el ideal de la autonomía.

Raz no cree que la autonomía sea un ingrediente necesario en las buenas vidas humanas. Afirma claramente que muchas vidas florecientes carecen de él:

> *Pienso que hubo y que puede haber sociedades no represivas y sociedades* que permiten a las personas pasar sus vidas en ocupaciones valiosas, aun cuando sus ocupaciones y las opciones posibles no estén sujetas a la elección individual. Las carreras profesionales pueden ser determinadas por la costumbre, los matrimonios arreglados por las familias, la paternidad y la crianza de los hijos controladas sólo por la pasión sexual y las tradiciones, las actividades de ocio pocas y tradicionales y participar en ellas puede ser más una exigencia que una opción. En tales sociedades, con poca movilidad, ni siquiera los amigos se eligen (...) No veo que la ausencia de elección haga disminuir el valor de las relaciones humanas o el despliegue de excelencia en habilidades técnicas, capacidad física, espiritual y empresarial, liderazgo, creatividad o imaginación, pudiendo todo ello abarcarse en ese tipo de vida.[29]

La implicación de la observación de Raz es que entre las muchas variedades de las mejores vidas humanas hay algunas en las que la autonomía personal está ausente. Aquí señala una profunda verdad. Sin embargo, en

---

y Jonathan Lieberson, «Isaiah Berlin», en Edna Margalit y Avishai Margalit (comps.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Londres, The Hogarth Press, 1991, págs. 1-30.

29. Joseph Raz, «Facing Up: A Reply», *Southern California Law Review*, vol. 62, nos 3 y 4, marzo-mayo de 1989, pág. 1.227.

The Morality of Freedom, Raz sostiene que ser autónomo es una parte necesaria de la buena vida en las sociedades modernas. Escribe que la autonomía

> es un ideal particularmente adecuado a las condiciones de la era industrial y sus secuelas, con sus tecnologías rápidamente cambiantes y la libertad de movimiento de la mano de obra. Estas condiciones exigen una capacidad de adaptación a los cambios tecnológicos, económicos y sociales, una capacidad de ajuste, de adquirir nuevas habilidades, de desplazarse de una subcultura a otra, de aceptar nuevas concepciones científicas y morales.[30]

El argumento de Raz es que, a menos que se pueda vivir como un agente autónomo, no se puede vivir bien en una sociedad moderna. Aquí el valor de la autonomía deriva de su contexto social e histórico: el de una sociedad moderna rápidamente cambiante que exige de sus miembros unas capacidades de elección altamente desarrolladas.

Este argumento ha sido objeto de una efectiva crítica por parte de Bhikhu Parekh.[31] Parekh señala que algunos países no occidentales, como Japón y Singapur, se han adaptado bien al cambio tecnológico y económico, individual y colectivamente, sin aceptar, aparentemente, la autonomía personal como un valor nuclear. Lo mismo ocurre con los inmigrantes asiáticos en los países occidentales: han prosperado en términos de sus sociedades de acogida y en términos de su propio bienestar *sin* adoptar la autonomía personal como ideal. Éstos son contundentes contraejemplos para la afirmación de que las personas no pueden florecer en condiciones modernas a menos que vivan como agentes autónomos.

La crítica de Parekh puede llevarse más allá. El argumento que Raz da por sentado es que las comunidades inmigrantes cuyos modos de vida no ensalzan los valores liberales están destinadas a asimilarse con el tiempo a las culturas mayoritarias liberales de sus sociedades de acogida. La insistencia de Raz —que va contra la evidencia— en que la adopción de valores liberales es una condición necesaria para el florecimiento en condiciones modernas puede deberse en parte a su creencia de que no hay una alternativa a largo plazo a la asimilación.

La idea de que las condiciones modernas exigen autonomía personal como una condición del bienestar humano se remonta a los supuestos ilustrados sobre el mundo moderno. Presupone que, a medida que las socieda-

30. Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.*, págs. 369-370.

31. Véase Bhikhu Parekh, «Superior People: The Narrowness of Liberalism from Rawls to Mill», *Times Literary Supplement*, 25 de febrero de 1994.

des se modernizan, se vuelven más homogéneas en sus valores. Da por cierto que al mismo tiempo se volverán más similares entre sí. Y presume que los valores sobre los que converge son valores liberales que privilegian la autonomía personal. Ninguno de estos supuestos está bien fundado.

La idea que subyace a la explicación de Raz de la autonomía es la de una sociedad en la que la mayoría acepta su valor, pero en la que hay minorías que no lo aceptan. El cuadro presentado en *The Morality of Freedom* es el de una sociedad liberal predominantemente liberal que incluye unos pocos enclaves no liberales que están destinados a desaparecer con el tiempo. El argumento de Raz es que las personas sólo prosperarán si se asimilan a esta mayoría liberal y que valora la autonomía. Su supuesto tácito es que, a medida que se vuelven modernas, todas o la mayoría de las sociedades llegarán a tener esa mayoría.

De hecho, las sociedades tardomodernas son muy diversas. Suecia, Brasil, Francia y Polonia son países modernos. Si se parecen entre sí, es en el hecho de que en cada uno de ellos coexisten diferentes modos de vida. Hay pocos signos de que esas sociedades u otras sociedades tardomodernas pasarán a convergir en una monocultura liberal.

La interacción de modos de vida liberales con otros no liberales no tiene un resultado predeterminado. En algunos países, como en Israel y en Turquía, puede que ya haya resultado en una sociedad que no contiene una cultura mayoritaria, liberal u otra. En muchos casos es más probable que la interacción de modos de vida liberales con no liberales resulte en una sociedad plural de este tipo que en la asimilación de los últimos a los primeros. Si la historia es nuestra guía, no hay una conexión duradera entre volverse moderno y valorar la autonomía personal.[32]

Estas consideraciones plantean una objeción fundamental al argumento de Raz. Un argumento contextual sobre el valor de la autonomía personal es inherentemente desigual y está plagado de excepciones. Está abocado a no

32. En escritos posteriores Raz ha defendido una versión liberal del multiculturalismo. Véase Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, capítulo 7. En *The Morality of Freedom*, la argumentación de Raz en favor del valor de la autonomía es en parte un argumento favorable a la asimilación a una mayoría liberal. No está claro cuánta fuerza piensa Raz que este argumento contextual en pro del valor de la autonomía tiene en sociedades considerablemente multiculturales. En sociedades donde no hay una cultura mayoritaria —y todavía menos una mayoría liberal— la adopción de unos valores liberales no puede ser una condición del bienestar personal. Igual que muchos otros pensadores liberales, Raz da por sentado que la moral que anima a las sociedades multiculturales es necesariamente liberal.

llegar muy lejos en el camino de demostrar que la autonomía es una condición necesaria del bienestar individual para todas o la mayoría de las personas, en todas o incluso en la mayoría de las sociedades tardomodernas.

Finalmente, el argumento más básico de Raz en defensa del valor de la autonomía parece no ser ni contextual ni histórico. Escribe que «sería erróneo identificar el ideal [de autonomía] con la capacidad de enfrentarse a las dunas movedizas de la sociedad moderna. La autonomía es un ideal de autocreación. Hubo personas autónomas en muchos períodos del pasado, sea o no cierto que ellas u otras a su alrededor lo consideraran un modo ideal de ser».[33] Raz cree que la autonomía tiene valor porque nos permite trazar nuestro propio rumbo entre valores rivales. «El ideal de la autonomía personal es la concepción de personas que controlan, en alguna medida, su propio destino, modelándolo mediante sucesivas decisiones a lo largo de sus vidas.»[34]

Según Raz, entonces, lo que hace valiosa la autonomía es que permite a los individuos hacer sus propias elecciones entre opciones y vidas que son valiosas pero incompatibles:

> El pluralismo de valores (...) representa la concepción de que hay muchos modos de vida diferentes e incompatibles (...). El pluralismo de valores está intimamente asociado a la autonomía (...). La autonomía es valiosa sólo si uno traza un rumbo para la propia vida a través de elecciones significativas entre opciones diversas y valiosas. La idea subyacente es que las personas autónomas tienen una gran variedad de oportunidades incompatibles a su disposición que les habrían permitido desarrollar sus vidas en diferentes direcciones (...)[35]

De la misma manera que ocurre con el argumento de Berlin sobre el valor de la libertad negativa, el argumento de Raz sobre el valor de la autonomía personal es un llamamiento al pluralismo de valores. Igual que el de Berlin, se viene abajo a consecuencia del pluralismo de valores. Si el pluralismo de valores es verdadero, no se puede considerar una prioridad la autonomía personal sobre otros valores.

Hay muchas autonomías rivales, y ninguna manera consensuada de determinar cuándo, en términos generales, se promueve mejor la autonomía. Personas con diferentes concepciones del bienestar humano valorarán la autonomía relativa de maneras diferentes. Esas personas especificarán diferentes

33. Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.*, pág. 370.
34. *Ibid.*, pág. 369.
35. Raz, *Ethics in the Public Domain*, *op. cit.*, págs. 103-104.

estados de cosas —opciones, vidas individuales o sociedades enteras— como aquellas en las que la autonomía se realiza mejor. Tampoco se trata únicamente de un problema de medición. Tiene implicaciones prácticas cuando, como suele ocurrir, algunos aspectos o ejercicios de autonomía personal son incompatibles con otros.

Las valoraciones de la autonomía relativa tienen todas las dificultades que rodean a los juicios sobre la mayor libertad posible. Incluyen siempre evaluaciones del valor de la vida que se ha elegido autónomamente. Las personas que comparten un ideal de autonomía pueden seguir difiriendo en sus estimaciones sobre si hay más o menos autonomía. Cuando es asumido por personas con diferentes concepciones de qué es lo que hace que las vidas humanas merezcan la pena vivirse, el proyecto liberal de promoción de la autonomía puede tener resultados muy diferentes.

Excepto en los márgenes, donde casi toda la capacidad de elección ha sido eliminada, no disponemos de una medida de elección que no involucre la formulación de juicios sobre el bien. Cuando juzgamos que hay mayores posibilidades de elección en un contexto que en otro, lo hacemos a partir de una evaluación de las opciones que esos contextos contienen. No tenemos una medida libre de valor para medir la autonomía relativa. Igual que ocurre con la libertad negativa, es imposible evaluar la autonomía personal sin invocar una interpretación de la buena vida.

La autonomía no es autosuficiente. Es un logro complejo que abarca (entre muchos otros ingredientes necesarios) la ausencia de coacción, la posesión y ejercicio de habilidades para hacer elecciones y un entorno que contenga un conjunto de opciones entre las que valga la pena elegir. Los juicios sobre autonomía se apoyan en una concepción determinada de la buena vida. Siempre se fundan en creencias sobre qué es lo que hace que la vida merezca ser vivida. Cuando a los diferentes ingredientes de la autonomía se les adjudican grados de importancia diferentes, estas diferencias expresan concepciones rivales del bien.

Consideremos los debates que se suscitan entre personas que comparten un compromiso con la autonomía personal sobre cómo deben planificarse las ciudades. ¿Qué tipo de sistema de transporte promueve mejor la autonomía personal de los ciudadanos? ¿Qué tipos de viviendas? El pensamiento liberal reciente impulsa la creencia de que la autonomía es un bien universal que puede promoverse para todo el mundo sin evaluar sus proyectos y propósitos dispares; pero esto es una ilusión.

Dado que incorporan valoraciones sobre el conjunto de opciones entre las que las personas autónomas pueden elegir, las políticas que pretenden

promover la autonomía no pueden evitar favorecer algunas opciones, algunos propósitos, algunos proyectos, algunos valores sobre otros. Un planificador urbano no puede diseñar un sistema de transporte sin tomar posición sobre la importancia relativa del trabajo y el ocio en las vidas de los ciudadanos ni se pueden planificar viviendas que no materialicen una valoración determinada de las relaciones familiares y otras relaciones que mantienen las personas que cohabitan.

Son muchas las razones que dificultan el diseño de una política aceptable de transporte público, aparte del hecho de que las personas tienen diferentes concepciones de la buena vida. Normalmente los grupos diferentes tienen intereses conflictivos sobre la financiación de tales políticas. Además, su realización suele involucrar unos dificultosos acuerdos entre los intereses organizados de los habitantes del campo y los de las ciudades, los fabricantes de coches y los proveedores de otros tipos de transporte y así sucesivamente. Pero estos conflictos corrientes entre grupos de intereses son sólo una parte de las dificultades a las que se enfrentan los planificadores urbanos.

Los problemas más profundos provienen de los intereses en conflicto de individuos razonables y de las exigencias opuestas de diferentes modos de vida. Los individuos pueden valorar una forma de vida urbana en la que puedan comprar y trabajar cerca de donde viven. Al mismo tiempo pueden valorar los precios bajos y la variedad de bienes que se pueden encontrar en los centros comerciales fuera de la ciudad y los altos ingresos que los desplazamientos a larga distancia posibilitan. El coste de vivir en un pueblo pequeño puede ser el de unos precios altos y unas posibilidades de elegir limitadas. El coste de una forma de vida consagrada a los altos ingresos y al consumo variado puede ser el de una horrible urbanización posurbana. Ningún acuerdo entre estos intereses en conflicto es unívocamente razonable.[36]

De la misma manera, los planificadores urbanos no pueden pasar por alto el hecho de que sus decisiones pueden significar la vida o la muerte de las comunidades. No proporcionar transporte público a las comunidades rurales puede dar lugar a una huida a las ciudades por parte de las nuevas generaciones. Trazar carreteras que pasan por el centro de las ciudades puede llevar al desarraigo de comunidades vecinales bien establecidas. No hay

36. Véase una argumentación sobre que el pluralismo de valores no significa que los pactos concretos sobre conflictos de valores no pueden justificarse racionalmente en Berys Gaut, «Rag-bags, Disputes and Moral Pluralism», *Utilitas*, vol. 11, nº 1, marzo de 1999, págs. 37-48.

forma de escapar a estas elecciones. No se pueden hacer aplicando un ideal liberal de autonomía personal. Los planificadores urbanos no pueden evitar tomar posición sobre el valor de los modos de vida que resultan afectados por sus decisiones.

El argumento es perfectamente general y se aplica mucho más allá de la esfera de la planificación urbana. Las políticas públicas se discuten no sólo porque tienen efectos diferentes sobre intereses diferentes sino porque respaldan y afectan negativamente a diferentes modos de vida. Las disputas sobre los efectos de las políticas públicas no pueden resolverse recurriendo a un ideal liberal de autonomía personal porque las diferentes concepciones del bien darán lugar a diferentes interpretaciones sobre el impacto de estas políticas sobre la autonomía personal.

No es sólo que la neutralidad en estos temas no sea una opción posible. Se trata de que un compromiso liberal para con la autonomía personal obliga a evaluar los diferentes modos de vida. Y esa evaluación conforma, necesariamente, nuestras valoraciones sobre la autonomía relativa de las personas que viven en contextos sociales diferentes. Si diferimos en lo que respecta al valor de los diferentes modos de vida, entonces diferiremos en nuestros juicios sobre la autonomía relativa.

Estas diferencias son relevantes en la práctica porque —igual que las libertades negativas— a menudo las diferentes facetas de la autonomía personal están en contradicción. Cuando las diferentes autonomías rivalizan, suele no haber una solución al conflicto que todos nos veamos obligados a aceptar o que nadie pueda razonablemente rechazar. Las autonomías rivales pueden ser inconmensurablemente valiosas. Cuando esto es así, es porque los bienes y los modos de vida a los que pertenecen son inconmensurados en valor.

La autonomía no es un bien al que pueda acordarse prioridad sobre otros valores y promoverse a partir de ello. De la misma manera que hay libertades negativas incompatibles, también hay autonomías rivales. Cuando la autonomía plantea demandas conflictivas, éstas pueden resolverse razonablemente de maneras diferentes. La autonomía no puede aislarse de otros valores. La línea divisoria entre la autonomía y otros valores suele ser poco clara. En muchos casos, unos bienes que parecen totalmente distintos de la autonomía configuran las opciones en cuyos términos se define la misma.

Es cierto que, según cualquier punto de vista razonable, algunos bienes deben ser distintos de la autonomía. La paz, un entorno natural en el que los intereses de las generaciones humanas futuras y de otras especies animales

no peligren debido a la actividad humana, la reducción de la enfermedad y la pobreza, éstos son bienes que no entrañan o presuponen la presencia de autonomía personal. Comoquiera que se entienda, no se puede sotener que la autonomía abarca todas las cosas buenas.

Además, algunas concepciones del bien no reconocen la autonomía. En muchos modos de vida, la autonomía personal no se valora o se valora mal. Para algunos fundamentalistas, místicos y hedonistas, la autonomía personal puede ser irrelevante para la buena vida o incluso un impedimento. Que algunas morales rechacen la virtud liberal de la autonomía personal prueba que es distinta de otros bienes.

Pese a ello, puede haber muchos contextos en los que la distinción entre la autonomía y otros bienes sea razonablemente disputada. Pensemos otra vez en las ciudades. Entre los bienes de la vida urbana, las libertades de pasearse, de disfrutar de los espacios públicos sintiéndose seguro y de poder cruzarse con extraños sin sentir temor son —o solían ser— muy importantes. Para quien entiende las ciudades como instituciones sociales que abarcan estos bienes, la idea de que un habitante de la ciudad pueda ser razonablemente autónomo y, sin embargo, carecer de ellos es un oxímoron. Quien sostiene esta concepción de la ciudad puede sentirse inclinado a afirmar que ningún habitante de ella puede ser autónomo si carece de las libertades incluidas en la idea de vivir bien en una ciudad.

Para otras concepciones de la vida ciudadana, las amenidades de vivir en las ciudades pueden estar en segundo lugar con respecto al papel de las ciudades como emplazamientos de creación de riqueza y empleo. Las ciudades pueden concebirse como lugares en los que trabajamos, mientras que vivimos —o aspiramos a vivir— en otra parte. Alguien que tenga esta concepción de vida ciudadana ordenará el conjunto de opciones que se necesitan para respaldar la autonomía de los habitantes de las ciudades de una manera diferente a la mía. Diferimos sobre cuáles son las políticas correctas para respaldar la autonomía en las ciudades, como probablemente diferiremos en otras áreas de política social porque nuestras concepciones sobre el bien humano divergen. Igual que ocurre con la libertad negativa, nuestros juicios sobre la autonomía personal no se apoyan en sus propios pies. Expresan visiones rivales de la buena vida.

Si diferimos sobre qué es lo que mejor promueve la autonomía, puede ser que entendamos la autonomía de maneras diferentes. O puede ser que, aun compartiendo una concepción común de la autonomía, difiramos en su valor relativo con respecto a otros bienes que también reconocemos. En cualquier caso, puede que nuestras diferencias se expliquen en que hayamos

formulado unos juicios diferentes sobre conflictos entre valores inconmensurables.

Igual que Berlin, el intento de Raz de fundar los ideales liberales en el pluralismo de valores se desploma ante los conflictos de valor. No podemos estar de acuerdo en qué es lo que mejor promueve la autonomía porque nuestras concepciones del bien divergen precisamente en las maneras de las que trata el pluralismo de valores. Un ideal de autonomía no puede mantenerse apartado de las concepciones contendientes del bien más que lo pueden hacer el daño a los demás o la libertad negativa. La autonomía no es un punto fijo en el mundo cambiante de los valores rivales. Es un punto de intersección de todos sus conflictos.

Comoquiera que se definan, los principios liberales no ofrecen el refugio del conflicto que las ortodoxias recientes en filosofía política han prometido. Ni los principios libertarios ni los igualitarios pueden resolver conflictos entre valores liberales. La creencia de que nos permiten hacerlo es opuesta a la verdad. Unos y otros se hunden en la indeterminación o en la arbitrariedad cuando se enfrentan a estos conflictos.

No interesa si los valores liberales se conciben en términos de la promoción de la autonomía, de la prioridad de la libertad negativa, de las exigencias de igualdad, de la protección de los derechos humanos o —aunque ésta es la regla empírica más útil que la filosofía liberal haya producido— de la prevención del daño a otros. En todos los casos los valores liberales prescriben libertades rivales. Al hacerlo dan lugar a dilemas para los que los principios liberales no tienen respuesta.

La concepción del liberalismo como prescripción de un régimen ideal queda invalidada ante los conflictos de valor que los principios liberales son incapaces de resolver. Es mejor retroceder de Kant a Hobbes y pensar en el proyecto liberal como en la búsqueda de un *modus vivendi* entre valores en conflicto.

Capítulo 4

MODUS VIVENDI

En el liberalismo coexisten dos filosofías. En la primera la tolerancia se justifica como un medio de alcanzar la verdad. Según esta concepción, la tolerancia es un instrumento de consenso racional y la diversidad de modos de vida se soporta gracias a la convicción de que está destinada a desaparecer. En la segunda filosofía, la tolerancia se valora como una condición de paz y los modos de vida divergentes se aprecian como marcas de la diversidad de la buena vida. La primera concepción respalda un ideal de convergencia última de valores, la segunda, un ideal de *modus vivendi*. El futuro del liberalismo está en dar la espalda al ideal del consenso racional y asumir el del *modus vivendi*.

La concepción liberal predominante de la tolerancia la concibe como un medio de llegar a una civilización universal. Si abandonamos esta concepción y aceptamos un mundo en el que coexisten muchos modos de vida y muchos regímenes, tendremos que repensar nuestras ideas sobre los derechos humanos y el gobierno democrático. Reacondicionaremos estos legados para adaptarlos a una filosofía liberal diferente.

Pasaremos a concebir los derechos humanos como unos artículos convenientes de paz que permiten que los individuos y comunidades con valores e intereses en conflicto acepten convivir. Concebiremos el gobierno democrático no como la expresión de un derecho universal a la autodeterminación nacional, sino como un mecanismo conveniente que permite que las diversas comunidades lleguen a decisiones comunes y cambien de gobierno sin recurrir a la violencia. Entenderemos estos legados no como principios universales abarcadores, sino como convenciones que pueden y deben ser readaptadas en un mundo de sociedades plurales y de Estados hechos de retazos.

El propósito de los derechos humanos no es proyectar un único régimen, político o económico, a todo el mundo. Es asegurar el *modus vivendi* entre regímenes que siempre serán diferentes. Hay algunos derechos que todos los regímenes deben satisfacer para resultar razonablemente legítimos en la actualidad, pero los derechos que tales regímenes protegen no son los

mismos. Un régimen en el que todos los derechos se protegen plenamente no es siquiera imaginable. Comoquiera que se conciban, los derechos humanos plantean demandas conflictivas y sus conflictos pueden resolverse correctamente de modos diferentes.

Los derechos humanos no son verdades inmutables, absolutas morales autónomas cuyos contenidos resultan evidentes. Son convenciones cuyos contenidos cambian a medida que cambian las circunstancias y los intereses humanos. Deberían entenderse no como la Constitución de un régimen universal, liberal u otro, sino más bien como unos estándares mínimos de legitimidad política que deben aplicarse a todos los regímenes.

Es manifiesto que no todos los regímenes actualmente existentes son igualmente legítimos. De la misma manera que algunos modos de vida resuelven los conflictos universales mejor que otros, también lo hacen algunos regímenes. Un régimen que para resolver un conflicto de libertades opta por moderarlas es mejor que un régimen en el que algunas libertades se extinguen pero donde las que quedan no resultan mejor protegidas. Allí donde pueda establecerse, el primer régimen es (en ese aspecto) más legítimo que el último. Pese a ello, es erróneo pensar que a medida que los regímenes se vuelven más legítimos se van pareciendo más.

Es inútil buscar criterios de legitimidad para los regímenes políticos que puedan aplicarse en todos los contextos históricos. Algunos bienes y males son genéricamente humanos, pero las circunstancias de la historia humana son demasiado complejas y cambiantes como para permitir que los valores universales se trasladen a una teoría universal de la legitimidad política. Como bien entendió David Hume, la legitimidad de cualquier régimen siempre es en parte una cuestión de accidente histórico. Monarquías, imperios y repúblicas liberales pueden ser igualmente legítimas en diferentes contextos históricos.[1] En este sentido, la filosofía política está inevitablemente ligada a la época.

En las circunstancias actuales, todos los regímenes razonablemente legítimos requieren el imperio de la ley y la capacidad de mantener la paz, unas instituciones representativas eficaces y un gobierno que los ciudadanos puedan cambiar sin recurrir a la violencia. Requieren además la capacidad de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas para todos y proteger a las minorías de las desventajas. Por último, aunque no sea en absoluto lo menos

1. Véase el incisivo argumento de Hume contra los precursores del liberalismo contemporáneo en David Hume, «Of the Original Contract», en *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianápolis, Liberty Fund, 1984.

importante, deben reflejar los modos de vida y las identidades comunes de sus ciudadanos.

Estos requisitos raramente se satisfacen plenamente y no pretenden ser exhaustivos. Es imposible especificar las condiciones necesarias y suficientes de legitimidad aplicables a todas las circunstancias, incluso a las del mundo tardomoderno. En los términos establecidos por la ortodoxia liberal contemporánea, ningún régimen actualmente existente puede ser plenamente legítimo. Evidentemente, dado que ni siquiera en principio es posible satisfacer plenamente todas las demandas planteadas por los derechos, ningún régimen concebible es plenamente legítimo. Ésta es quizás una *reductio ad absurdum* del liberalismo basado en los derechos.

Los requisitos de legitimidad que todos los regímenes contemporáneos deberían satisfacer no son los derechos independientes de la reciente ortodoxia liberal. Son convenciones aplicables, configuradas para otorgar protección contra aquellos daños a los intereses humanos que impiden cualquier tipo de vida que merezca la pena vivirse. Un régimen es ilegítimo cuando su supervivencia dependa del daño sistemático que pueda hacer a una amplia gama de estos intereses.

Los regímenes en los que se practica el genocidio o aquellos en los que la tortura está institucionalizada, los que dependen para su supervivencia de la supresión de las minorías o de la mayoría, los que humillan a sus ciudadanos o a quienes conviven con ellos en la sociedad, los que destruyen el medio ambiente, los que respaldan la persecución religiosa, los que no consiguen satisfacer las necesidades básicas humanas en circunstancias en que ello es posible en la práctica o los que imposibilitan la búsqueda de la paz entre diferentes modos de vida, esos regímenes son obstáculos para el bienestar de aquellos a quienes gobiernan. Dado que su poder depende de su capacidad de infligir los peores males universales, esos regímenes son ilegítimos, con independencia de lo mucho que puedan haber durado.

Esos regímenes se presentan en muchas variedades. En algunas, como en Sudáfrica bajo el régimen del *apartheid*, se negaban libertades a la mayoría y una minoría privilegiada ostentaba el poder. El sistema del *apartheid* se basaba en los daños a los intereses vitales de la mayoría de aquellos que estaban sometidos a él. Dependía de importantes restricciones a la elección personal y de grandes desigualdades de los recursos disponibles por parte de los diferentes grupos étnicos. Los agrupamientos raciales creados con la imposición del *apartheid* no reflejan las comunidades complejas y mezcladas que habían coexistido desde hace mucho tiempo en el país. Por encima de todo, la desigualdad de poder sobre la que el sistema se apoyaba impedía la

renegociación continuada de intereses y valores que es necesaria para cualquier *modus vivendi* sostenible.

En otros casos las libertades vitales se deniegan a todos, incluso a los beneficiarios más privilegiados del régimen. En el régimen estalinista nadie disfrutaba de la protección o del acceso a la justicia de los que disfrutaba una pequeña minoría en la Sudáfrica predemocrática. Lo mismo ocurría en los regímenes hitleriano o maoísta. Aunque en todos ellos se daban grandes disparidades de poder, estos regímenes no se basaban en la desigualdad de derechos, dado que ninguno de ellos contenía la institución del imperio de la ley.

Los regímenes ilegítimos se mantienen en el poder de maneras muy diferentes. En algunos la violencia letal es uno de los principales instrumentos de represión. Esto ocurría con el régimen de Suharto en Indonesia, con el de Duvalier en Haití y con el de Pinochet en Chile. Otros se apoyan sobre todo en sanciones económicas a los disidentes. En Checoslovaquia, durante gran parte del período comunista la libertad personal se reprimía sistemáticamente, pero la violencia letal era rara. Más o menos lo mismo ocurrió en Hungría tras la supresión del levantamiento popular de 1956. Los regímenes ilegítimos asumen diferentes formas y tamaños. Son tan diversos como los daños que se pueden hacer a los intereses humanos.

La legitimidad no es algo que se pueda determinar siempre con facilidad. Un régimen autoritario como el que dirigió la China posmaoísta puede proteger algunos de los intereses vitales de la mayoría, pero, en la medida en que ejerce la represión genocida en el Tíbet, su legitimidad pasa a ser cuestionable. Igualmente, un régimen liberal democrático puede ser ilegítimo si es demasiado débil o demasiado corrupto como para proteger los intereses vitales de la mayoría o de las minorías. En su última fase, el régimen de Yeltsin en Rusia puede haberse vuelto ilegítimo en estos términos. (Esto no significa que su sucesor será más legítimo. Podría ser peor.) No hay un test sencillo para determinar la legitimidad.

Los liberales universalistas sostienen que aquellos valores que ellos consideran valores liberales tienen autoridad en cualquier régimen. Los liberales relativistas niegan la existencia de valores universales. Ambos se equivocan. Hay estándares mínimos de decencia y legitimidad que se aplican a todos los regímenes contemporáneos, pero no se trata de valores liberales en sentido amplio.[2]

2. He considerado algunas de las confusiones que rodean el relativismo moral y el universalismo liberal en contextos internacionales en «Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Present», *International Relations*, vol. 74, nº 1, enero de 1998, págs. 149-163.

Si consideramos la historia contemporánea, encontramos que los regímenes que satisfacen estos estándares no son de un único tipo. De ninguna manera ensalzan todos ellos los valores liberales. Algunos regímenes no liberales satisfacen algunos estándares de legitimidad mejor que algunos Estados liberales.

Sería muy forzado considerar que el Imperio Otomano era un régimen liberal. Su institución principal era el sistema de *millets*, comunidades religiosas reconocidas y protegidas por la ley y que tenían jurisdicción sobre sus propios miembros. El sistema de *millets* no garantizaba un estatus igualitario a los no musulmanes ni otorgaba protección a las religiones no monoteístas. Dado que no proporcionaba unos derechos reconocidos de salida a los individuos que deseaban abandonar sus comunidades de nacimiento, puede decirse que no respetaba la autonomía personal.

Aunque no tenía en cuenta algunos de los valores liberales nucleares, el Imperio Otomano era un régimen de tolerancia. El sistema de *millets* protegía diversas religiones. Permitía que sus practicantes vivieran bajo la jurisdicción legal de su propia comunidad religiosa y dentro de un marco común. En sus mejores tiempos fue un sistema en el que ni las identidades comunes ni las lealtades fundamentales se configuraban en términos étnicos.[3]

Algo similar puede afirmarse con respecto al Imperio de Habsburgo. Incluía pocos derechos arraigados y no reconocía ningún principio de democracia que exigiera la autodeterminación nacional. No obstante, satisfacía los estándares mínimos de legitimidad en lo que respecta a la libertad religiosa y al tratamiento de las minorías mejor que algunos de los regímenes declaradamente democráticos que los reemplazaron.

Las épocas más recientes nos proporcionan otros ejemplos. El régimen de Castro en Cuba no protege las libertades liberales de petición o de ex-

3. Véase Bernard Lewis, *The Middle East*, Londres, Weidenfeld y Nicolson, 1995, págs. 321-323:

> Un *millet* era una comunidad político-religiosa definida por su pertenencia a una religión. Sus miembros estaban sometidos a las reglas e incluso a las leyes de esa religión, administradas por sus propios jefes.
>
> (...) A cambio de esta porción de libertad religiosa y de autonomía comunal, los *millets* no musulmanes debían lealtad al Estado (...) Las solidaridades étnicas no definían la identidad básica ni determinaban la lealtad última. Las personas que llamamos, y que actualmente se llaman a sí mismas, turcos y árabes no se describían a sí mismas con estos nombres hasta bien entrada la época moderna.
>
> (...) Sólo en los tiempos modernos, bajo el impacto de las ideas europeas de nacionalidad, los ciudadanos ilustrados empezaron a describirse a sí mismos con estos términos étnicos.

presión y reprime muchas libertades personales vitales. A la vez, protege mejor los intereses de sus miembros más desfavorecidos que algunos países avanzados. Durante varias décadas y hasta fechas bastante recientes, las escuelas y el sistema médico cubanos proporcionaban mejor educación y cuidado sanitario a los más pobres que los recibidos por muchos estadounidenses desfavorecidos. En este ejemplo, el valor de la libertad personal entra en colisión con la preocupación por el bienestar de los más desfavorecidos.

En las recientes doctrinas sobre los derechos humanos se da una confusión entre los requisitos universales de legitimidad política y las exigencias particulares de los valores liberales. Aunque suelen superponerse, no son los mismos. Unos regímenes considerablemente diferentes pueden ser igualmente legítimos. Los regímenes altamente legítimos pueden ser muy diferentes.

Un régimen puede tener un alto grado de legitimidad pese a no ensalzar unos valores claramente liberales. Igualmente, unos regímenes claramente liberales pueden diferir profundamente en su manera de resolver conflictos entre derechos. Hay algunos derechos humanos que todo régimen moderadamente legítimo debe reconocer y aplicar, pero no se suman en un régimen ideal, liberal o de otro tipo. El papel adecuado de los derechos humanos es proteger a los seres humanos contra males universales.

No todos los males universales se pueden eliminar mediante el establecimiento de derechos. Algunos dependen de unas condiciones sociales y de unas actitudes culturales muy complejas. La humillación es un mal universal. Sin embargo, ninguna sociedad puede impedir la humillación instituyendo el derecho a no padecerla. Aunque fuera posible establecer semejante derecho, muchas de las innumerables maneras en las que los seres humanos se humillan entre sí son demasiado sutiles como para que fuera capaz de abarcarlas.

Una sociedad puede respetar los derechos humanos y, no obstante, tolerar unas prácticas que inflijan el daño universal de la humillación. Una sociedad en la que los derechos humanos están bien protegidos puede tener aún un largo camino por recorrer antes de que se pueda considerar a sí misma decente. Las demandas planteadas por los derechos universales no son las mismas que las de la decencia humana.[4] Sobre todo, las planteadas por

4. Véase un excelente examen del significado moral de la humillación en Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1996 (trad. cast.: *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997).

los derechos humanos no son las mismas que las de los valores liberales (asumiendo que estos últimos se pueden establecer sin ambigüedad). Pensar que los derechos universales exigen que los valores liberales se proyecten a todo el mundo es poner los derechos humanos al servicio de una especie de fundamentalismo liberal.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue adoptada y promulgada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Los derechos que se especifican en la Declaración para su protección reflejan los acontecimientos históricos que precedieron a la creación de las Naciones Unidas y constituyen una mezcla de disposiciones. Algunas de ellas merecen considerarse como pautas de legitimidad para cualquier futuro previsible, mientras que otras expresan unos ideales políticos mucho más vinculados a la época en que fueron formuladas.

De los derechos protegidos por la Declaración, el de mayor peso es el que prohíbe a los Estados aplicar políticas de genocidio y de esclavitud racial del tipo de las que se dieron en el Holocausto. Los artículos 4 y 5 de la Declaración prohíben la esclavitud y la tortura. Protegen unos intereses que son genéricamente humanos y cuya vulneración representa un obstáculo para desarrollar cualquier tipo de vida humana merecedora de vivirse. Ningún régimen en el que muchos de esos intereses sean sistemáticamente vulnerados puede reivindicar un carácter razonablemente legítimo.

Algunos de los derechos especificados en la Declaración son claramente indefendibles como exigencias universales. El artículo 24 confiere un derecho universal a las vacaciones periódicas pagadas. La razón por la que no es plausible considerar este derecho como un derecho universal no es que sea un derecho vinculado al bienestar social cuya protección exige disponer de unos determinados recursos. Eso ocurre con todos los derechos humanos: sin recursos humanos y tecnológicos, incluyendo los que confieren un poder militar efectivo, ningún derecho humano se puede salvaguardar. Tampoco es debido a la relativa indeterminación de su contenido. Todos los derechos contienen indeterminaciones significativas. Contrariamente a lo que muchas interpretaciones doctrinarias sostienen, en estos aspectos los derechos positivos relacionados con el bienestar social son análogos a los derechos pasivos negativos.[5]

5. He examinado y he rechazado las distinciones corrientes entre derechos negativos y derechos de bienestar de manera más extensa y sistemática en mi obra *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, págs. 99-110.

La razón por la que el artículo 24 no confiere un derecho universal es que es una disposición que no tiene sentido en las comunidades en las que el trabajo asalariado no es la institución dominante de la vida laboral. Reivindica un ideal específicamente social o económico, deseable en algunos contextos e indeseable o irrelevante en otros. Aunque especifica unas condiciones que los regímenes particulares pueden tener razones de consolidar como un derecho, no es sensato tratarlo como si afirmara un imperativo universal.

Tampoco puede decirse que los artículos de la Declaración que confieren derechos defendibles como exigencias universales confieran un único derecho específico. Cada uno contiene un haz de derechos, constituidos a su vez por un conjunto de reivindicaciones diversas. De la misma manera que un derecho puede entrar en conflicto con otro, también entran en colisión entre sí las demandas planteadas por un único derecho.

Consideremos el derecho a la libertad religiosa. El artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma: «Toda persona tiene el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia».[6]

Entre los derechos incluidos en la libertad de religión hay algunos que suelen entrar en colisión en la práctica. En sociedades con una historia de conflicto religioso y un régimen débil de tolerancia, el derecho a hacer proselitismo puede erosionar el derecho a practicar la propia religión sin temor a ser perseguido. También pueden afectarlo otras expresiones públicas de devoción religiosa.

El derecho a la libertad religiosa es un revoltijo extremadamente complejo de reivindicaciones que protegen intereses humanos y que a menudo se contraponen. Cuando los derechos que constituyen la libertad religiosa entran en colisión entre sí, sus conflictos se pueden solucionar correctamente de varias maneras diferentes. En Singapur hay plena libertad de culto, pero el proselitismo está prohibido. Al prohibir la actividad misionera, Singapur no protege lo que en las sociedades liberales se considera como el libre ejercicio del derecho a la libertad religiosa. Sin embargo, quizás en par-

6. *The Universal Declaration of Human Rights*, Londres, Waterstone's y The Medical Foundation for the Care of Victims of Torture, 1998 (trad. cast.: *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 2ª ed., Madrid, Amnistía Internacional, 1985).

te por esa razón, en los últimos tiempos Singapur ha evitado los conflictos religiosos mejor que algunos regímenes liberales.

La interpretación que se hace en Singapur de la libertad religiosa concuerda con la de uno de sus primeros defensores modernos. En su *Tratado teológico-político*, Benedictus de Spinoza escribió: «(...) Los ritos religiosos y las manifestaciones externas de la piedad deberían estar de acuerdo con la paz y el bienestar públicos y, por lo tanto, deberían ser determinados por el poder soberano».[7] Aquí Spinoza formula una advertencia que se aplica a todas las doctrinas de la tolerancia.

Comoquiera que se la entienda, la tolerancia no tiene mucho valor si no se la puede hacer cumplir. Resulta vano proteger la libertad de hacer proselitismo si ello da lugar a una guerra de religiones en la que el Estado pierde el poder de proteger la libertad de practicar la propia religión. Cualquier régimen de tolerancia depende, para su existencia, de una autoridad que pueda asegurar su cumplimiento. Las libertades de practicar una religión y de hacer proselitismo se deben plegar (como reconoció Spinoza) a las exigencias de la paz pública, sin la cual la libertad religiosa no se puede practicar a salvo. Como cualquier otro derecho, la libertad religiosa no es un conjunto armonioso de libertades entrelazadas, sino un punto de intersección entre exigencias rivales.

Los derechos humanos no encajan en un esquema armonioso. Protegen unos intereses humanos que a menudo entran en conflicto. Incluso los derechos más exiguos pueden ser rivales. Una democracia liberal que recurriera a la tortura de los combatientes en una guerra de supervivencia contra un régimen genocida estaría actuando erróneamente. Sin embargo, sus acciones podrían ser justificables. La acción correcta puede contener lo erróneo.

Los derechos están cosidos con un buen número de hilos, cada uno tejido con hebras diferentes. Bajo las presiones de las circunstancias los hilos se descosen y los retazos del tejido se sueltan. Un test de legitimidad de un régimen es su habilidad para volver a coser el *patchwork* de los derechos.

Reconocer que los derechos pueden entrar en conflicto entre sí y que cada uno de ellos puede plantear demandas mutuamente conflictivas no nos

7. Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Nueva York, Dover Publications, 1951, pág. 245 (trad. cast.: *Tratado teólogico-político*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996). Puede encontrarse una esclarecedora interpretación de las concepciones de Spinoza sobre la libertad de religión en Stuart Hampshire, *Spinoza*, Harmondsworth, Penguin Books, 1951, capítulo 5 (trad. cast.: *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982).

da un criterio que se pueda usar para seleccionar los derechos universales. Si afirmamos que todos los seres humanos poseen un determinado derecho, no es en base a alguna propiedad formal que éste pueda tener, como su coherencia con otros derechos. Lo que apoya esta afirmación es la importancia de los intereses humanos que el derecho protege.

En esta obra no pretendemos proponer una teoría global de los derechos. Si lo que he argumentado es acertado, entonces no puede haber una teoría de los derechos, al menos del tipo de la que el reciente pensamiento liberal ha intentado desarrollar. Los intereses humanos que los derechos protegen son demasiado variados y demasiado conflictivos como para que sea posible formular semejante teoría.

No es posible hacer una lista definitiva de los derechos humanos. Los derechos no son teoremas que se desprenden de las teorías del derecho o de la ética, son juicios sobre los intereses humanos cuyo contenido cambia con el tiempo, a medida que las amenazas a los intereses humanos cambian. Cuando preguntamos qué derechos son universales, no estamos preguntando por una verdad ya existente. Estamos formulando una pregunta que requiere una decisión práctica: ¿qué intereses humanos son merecedores de protección universal?

Los derechos universales ofrecen protección contra los males humanos universales. No puede haber una lista definitiva de esos derechos, ya que el contenido de los males varía con los cambios en la vida humana. Por ello es sensato revisar o hacer desaparecer algunos derechos y crear otros nuevos.[8]

Los intereses humanos cambian a medida que las formas de vida cambian. Puede que antes del inicio de la modernidad la privacidad no haya sido una necesidad fundamental en la vida de las personas en Europa. Cuando la privacidad no se valora, exigirla como un derecho carece de sentido. Cuando la privacidad se convierte en una parte de una vida merecedora de vivirse, como quizás ha pasado en la mayoría de las sociedades tardomodernas, merece que se la consolide como un derecho.

El establecimiento de nuevos derechos no se justifica únicamente en los cambios de las cosas que las personas valoran. También se justifica en los cambios de las circunstancias. El aumento de las capacidades humanas puede en sí mismo hacer peligrar los intereses humanos de maneras que justifi-

8. La interpretación de los derechos que he esbozado coincide, en términos generales, con la propuesta por Joseph Raz en su obra *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, capítulos 7, 8 y 10. Puede que valga la pena señalar que no hay nada en la lógica de los derechos que implique que sólo puedan aplicarse a los seres humanos.

can la invención de nuevos derechos. Las nuevas tecnologías de ingeniería genética amenazan los intereses humanos de maneras novedosas. Por otra parte, las nuevas circunstancias pueden justificar la reducción o abolición de derechos establecidos. El crecimiento de la población humana puede invalidar las exigencias de los derechos de procreación. Y así sucesivamente.[9]

A medida que los intereses humanos cambian, también lo hacen los derechos. No hay nada malo en ello. Los derechos deben variar así para tener algún contenido. No podemos saber qué contenido tienen los derechos si no sabemos qué intereses protegen. Un liberalismo basado verdaderamente en los derechos, si es que se pudiera formular, resultaría vacuo.

Un derecho humano universal se justifica cuando hay un interés humano que podría ser universalmente protegido. Los derechos humanos universales se pueden respetar en distintos regímenes. Igualmente, pueden ser violados por muchos regímenes, incluyendo los que ensalzan los valores liberales.

A pesar de ser un régimen no liberal, el Imperio otomano cumplía uno de los principios determinantes de los derechos universales mediante la defensa de la tolerancia religiosa. En cambio, la masacre genocida de los nativos de la Tierra de Van Diemen (actual Tasmania) que los colonizadores ingleses llevaron a cabo constituyó una atroz violación de los derechos humanos, aunque en otros contextos pueda estar revestida de irreprochables valores liberales.

Esto no quiere decir que los derechos universales sean compatibles con todos los modos de vida. Resulta evidente que no lo son. Pero pueden ensalzarse y hacerse cumplir tanto por regímenes liberales como por no liberales. Así entendidos, los derechos humanos universales no son un obstáculo, sino una condición para el *modus vivendi* entre diferentes regímenes.

Hacer cumplir los derechos humanos puede significar ir contra la voluntad de un Estado soberano. Semejante actuación está llena de peligros. Sin embargo, a veces se justifica. Una base para ese tipo de intervenciones está en los juicios celebrados en Nuremberg tras la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces ha habido otros acuerdos internacionales que definen los derechos humanos y limitan la autoridad de los Estados soberanos para vulnerarlos. La Convención contra la Tortura de las Naciones Unidas aprobada por la Asamblea General en 1984 restringe explícitamente la so-

9. Véase un examen de las maneras en las que la densidad de la población puede hacer disminuir la libertad en Jack Parsons, *Population versus Liberty*, Londres, Pemberton Books, 1971.

beranía estatal, «obligando a los estados a arrestar [a los torturadores] y extraditarlos e incluso a juzgar por el delito a los no nacionales cuando la extradición es imposible».[10] Las convenciones westfalianas que hicieron de la soberanía estatal un principio central del derecho internacional a principios de la era moderna han sido modificadas desde hace mucho.

Esos precedentes legales afirman una condición necesaria, no suficiente, para la aplicación justificada de los derechos a través de fronteras y regímenes. Las condiciones suficientes son prudenciales y morales, no legales. Son, en pocas palabras, que los intereses humanos que los derechos protegen tengan peso suficiente como para justificar la intervención y que la intervención tenga posibilidades razonables de éxito. Si estas condiciones suficientes se satisfacen en un caso particular, no es algo que se pueda deducir de una teoría de los derechos, es una cuestión de opinión.

El establecimiento de un régimen mundial de derechos humanos es un proyecto legítimo. Es cierto que las instituciones de gobernación global necesarias para hacer cumplir ese régimen estarían enormemente alejadas de las realidades políticas. Un mundo de casi doscientos Estados soberanos, muchos de ellos profundamente corroídos o colapsados, otros con la capacidad de resistir cualquier intento de limitar sus violaciones sistemáticas a los derechos humanos, no es un entorno favorable para la construcción de un régimen semejante. Además, cualquier renovación del conflicto militar entre las principales potencias mundiales lo haría impracticable. Aun así, no hay nada inherentemente irrealizable en el ideal de un sistema internacional en el que los Estados deban responder por sus violaciones a los derechos humanos.

Sin embargo, establecer y mantener un régimen semejante nos empuja a unos conflictos morales y políticos insolubles. Cuando aplicar unos derechos significa declarar la guerra o poner en riesgo otros derechos, proteger unos derechos puede entrañar la violación de otros. El conjunto más pequeño posible de derechos puede dar lugar a unas elecciones trágicas. La mejor de las políticas puede hacer daño. Es un error cardinal esperar que un régimen de derechos pueda librarnos de estas realidades.

La tendencia de la reciente filosofía política liberal ha sido precisamente ésa. La ortodoxia liberal contemporánea es una especie de legalismo en el que prácticamente toda cuestión importante de política pública se trata como una cuestión de derechos humanos. El estilo confrontacional de prac-

10. Neil Belton, *The Good Listener: Helen Bamber - A Life Against Cruelty*, Londres, Weidenfeld y Nicolson, 1998, pág. 322.

ticar los derechos ha oscurecido la necesidad permanente de negociarlos y de llegar a compromisos políticos. El liberalismo basado en los derechos se presenta a sí mismo como una base de justificación pública que todos pueden aceptar, independientemente de sus concepciones particulares del bien. En la práctica, el liberalismo basado en los derechos ha conseguido convertir en insolubles los casos difíciles de la política pública.

De la misma manera que no existe una solución para los conflictos entre libertades que sea universalmente correcta, tampoco hay un procedimiento para resolver tales conflictos universalmente deseable. Muchos regímenes proporcionan procedimientos judiciales para resolver esos conflictos. En otros se deja mucho terreno a la decisión política. Cada uno de esos procedimientos se puede defender en el contexto de las tradiciones particulares y las circunstancias históricas. Sin embargo, hay buenas razones para resistirse a la tendencia promovida por el pensamiento liberal reciente, que ha consistido en inflar el papel de los derechos y vaciar de contenido la práctica política.

Los derechos fundamentales —al menos de la manera en que se entienden en la escuela dominante del pensamiento liberal reciente— son incondicionales y supremos. En consecuencia, el resultado de cualquier procedimiento de adjudicación de derechos fundamentales es necesariamente una victoria para una de las partes y una derrota para la otra. Cuando este procedimiento se aplica a cuestiones que involucran conflictos sobre los cuales una sociedad está profundamente dividida, el resultado no puede ser otro que volverlos insolubles.

Esa manera de proceder ha llevado a que, en Estados Unidos, el aborto se haya convertido en una cuestión sobre la que el compromiso es imposible. Así se ha desencadenado un conflicto civil de baja intensidad crónico, en el que las violaciones a los derechos fundamentales, incluyendo el derecho a la vida de los médicos que realizan abortos, son endémicas. Al tratarlo como una cuestión de derechos fundamentales, un conflicto que en cualquier caso habría sido difícil de resolver en el contexto estadounidense se ha convertido en insoluble.

En prácticamente todas las demás democracias liberales, el acceso al aborto ha estado regido por la legislación, modificable con el tiempo a partir de las modificaciones de los valores sociales y de las circunstancias y encarnando un compromiso entre concepciones morales opuestas. En la mayoría de los países la solución que se ha alcanzado para la cuestión del aborto da prioridad a los intereses y a la capacidad de elección de las mujeres.

De esto el pensamiento liberal puede extraer una lección. Cuando en la sociedad coexisten unas creencias éticas extremadamente divergentes, el recurso a los derechos básicos no dará lugar a una solución que pueda ser aceptada como legítima. Si buscamos un compromiso legítimo y estable para cuestiones muy controvertidas, no tenemos más alternativa que la del largo camino de la política.

Desde el punto de vista del legalismo liberal, los mezquinos compromisos que se alcanzan mediante la negociación política carecen de la legitimidad basada en principios que se considera que acompaña a la adjudicación de derechos. Según esta ortodoxia contemporánea, la política está demasiado manchada por lo transitorio, lo arbitrario y lo moralmente sospechoso como para que sus resbaladizos acuerdos puedan llegar a ser alguna vez algo más que una pobre segunda opción con respecto a las majestuosas certidumbres del derecho.

Este tipo de legalismo constituye un giro peligroso del pensamiento liberal y no sólo porque alimenta unas ilusorias esperanzas en el derecho. El legalismo liberal fomenta la ilusión de que podemos prescindir de la política. En verdad, los rasgos de la vida política que los legalistas liberales consideran más sospechosos son aquellos de los que menos podemos prescindir.

Contrariamente a la adjudicación legal de los derechos universales, los pactos políticos son locales, variables y renegociables. Cuando las instituciones democráticas funcionan razonablemente bien, los pactos políticos que se alcanzan sobre cuestiones profundamente controvertidas se suelen percibir como más legítimos que los procedimientos legales que dan lugar a la promulgación de unos derechos incondicionales. Mientras que la adjudicación de derechos es —o al menos se concibe a sí misma como tal— incondicional y definitiva, un pacto político puede llegar a un equilibrio entre ideales e intereses opuestos. Ese equilibrio no queda fijado para siempre; puede modificarse a medida que los intereses y las circunstancias cambian y que se conocen mejor los resultados de las diferentes políticas. Mientras que la adjudicación de derechos aspira a la uniformidad y a lo definitivo, la práctica de la política permite llegar a soluciones cambiantes en diferentes circunstancias.

Lo que puede ser una política razonable en determinadas circunstancias puede ser indefendible en otras. La legalización generalizada de las drogas puede ser una política razonable allí donde su uso es pandémico, como en Estados Unidos o en la Rusia poscomunista. En Noruega o en Japón esa política es muy poco defendible. De manera semejante, el multiculturalismo

estadounidense sólo es una manera de organizar una sociedad en la que coexisten varias identidades étnicas y varios modos de vida y no es evidente que sea la más exitosa.

Ninguna política es razonable en términos absolutos o tan siquiera aceptable por todas las personas razonables. Los intereses humanos en juego no pueden ser, todos ellos, plenamente protegidos. Ésta es la razón por la que a menudo es mejor recurrir a la deliberación política. Tratar unas cuestiones muy controvertidas como asuntos de derechos fundamentales no las ha alejado de la contienda política. Simplemente ha contribuido a politizar aún más la práctica del derecho.

El liberalismo basado en los derechos es una guía pobre para las sociedades asoladas por creencias éticas opuestas. Pero la filosofía comunitarista no proporciona una guía mejor. Igual que las variedades estándares del pensamiento liberal, los comunitaristas no han comprendido que, cuando la sociedad alberga diversos modos de vida, alcanzar un consenso global sobre valores resulta tan imposible como indeseable.

Los pensadores comunitaristas han formulado varias críticas contundentes contra el liberalismo.[11] Han señalado que el individuo autónomo de la filosofía liberal es una mera cifra, sin historia y sin una identidad específica. Lo mismo ocurre, desgraciadamente, con la concepción comunitarista de comunidad.

La reciente concepción liberal del sujeto humano es una concepción vacía. Lo que el pensamiento liberal ha teorizado no es la experiencia humana de la justicia y de la injusticia, sino las intuiciones de los filósofos liberales. Al señalar la irrealidad de esta concepción liberal, los pensadores comunitaristas han hecho un valioso servicio al pensamiento político.

Asimismo, la idea de comunidad que los pensadores comunitaristas han desarrollado está igualmente alejada de cualquier realidad humana. No es una idea que se haya conocido alguna vez entre los hombres y las mujeres. También es una concepción vacía.

La comunidad que obsesiona al pensamiento comunitarista es una comunidad nouménica, tan alejada de la experiencia como el sujeto trascendental kantiano. Insensible a los accidentes del lenguaje, territorio o pertenencia religiosa, carece de las historias particulares que definen a las

11. Se puede encontrar una potente exposición de la crítica comunitarista al liberalismo en Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Véase una brillante discusión de las cuestiones que suscitan las concepciones comunitaristas y perfeccionistas del gobierno en William A. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

comunidades realmente existentes. Igual que el sujeto individual en las teorías liberales de la justicia, la comunidad ideal de la teoría comunitarista permanece impasible ante los conflictos de interés o de valor.[12]

Los pensadores comunitaristas comparten con los pensadores liberales el atacar una concepción del sujeto humano en la que el conflicto ha sido eliminado. Ésta ha sido siempre una concepción errónea de la vida humana. En las actuales circunstancias lleva a reprimir el hecho de que el hibridismo —la condición en la que los individuos pertenecen no a uno, sino a varios modos de vida, con todos los conflictos que ello supone— ha pasado a configurar las identidades de muchas personas.

El acceso a diferentes modos posibilitado por la inmigración masiva y las nuevas tecnologías de la comunicación ha convertido la capacidad de albergar valores y concepciones del mundo disonantes en una parte fundamental de las vidas de muchas personas. Un mundo en el que las personas se definen por su pertenencia a una única comunidad no sólo está alejado del mundo en que vivimos: ni siquiera lo podemos imaginar seriamente. La irrealidad de semejante mundo hace que cualquier ideal de comunidad sin grietas resulte peligrosa.

En su defensa de la vida comunitaria, los pensadores comunitaristas se apoyan en los pensadores que criticaron a la Ilustración, como por ejemplo Herder. Igual que los románticos que lo siguieron, Herder argumentó convincentemente que el progreso hacia una civilización universal suponía pérdidas. Contra la idea ilustrada de la humanidad universal, Herder sostuvo que lo más fundamental en las identidades de los humanos son sus características más accidentales. Para Herder, no es lo que los humanos tienen en común lo que los convierte en lo que son. Son sus diferencias.

Según Herder, el proyecto de una civilización universal está destinado a barrer con las diferentes culturas que la especie ha exfoliado durante su historia y prehistoria, reemplazándolas por una abstracción vacía. Una civilización fundada sobre esta abstracción no encarnará a la humanidad universal. Encarnará un modo de vida muy limitado.

Herder demostró que un Estado no puede ser legítimo si no refleja las historias y las identidades particulares de sus ciudadanos. Sin embargo, po-

12. Véanse mis críticas al comunitarismo en *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989, págs. 233 y sigs.; *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, págs. 261 y sigs., y los capítulos 1, 8 y 9 de *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995.

cas ilusiones pueden ser resultarnos tan peligrosas como la encarnada por el sueño romántico de Herder de un mundo de comunidades armoniosas y orgánicas floreciendo en paz unas al lado de las otras.

Algunos de los peores daños al bienestar humano en el siglo xx fueron causados no por regímenes universalistas, sino por gobiernos comprometidos con el ideal de la comunidad orgánica. Si los nazis tuvieron algún tipo de concepción intelectual coherente, ésta no se originaba en ningún tipo de universalismo, sino en la contrailustración, con su rechazo a cualquier naturaleza humana común y su recurso a la singularidad y a la historia única de los pueblos.[13]

Pero la creencia contrailustrada de que la naturaleza humana no existe es tan ilusoria como la idea ilustrada de humanidad universal. Igual que otros animales, los seres humanos tenemos una naturaleza común con necesidades bastante constantes. Es esta naturaleza común la que subyace a los bienes y males universales. Es también lo que explica sus conflictos universales.

La negación posromántica de una naturaleza humana común sólo resulta inteligible si se la considera como una especie de idealismo. Sólo tiene sentido si los seres humanos están constituidos básicamente por sus creencias sobre sí mismos. Si eso fuera así, todo lo que se necesitaría para terminar con el conflicto sería un cambio en nuestras creencias. Pero las causas del conflicto moral y político no están, en último término, en nuestras opiniones. Están en nuestras necesidades. Los conflictos de valor son universales debido a que las necesidades de los humanos son discordantes, no porque sus opiniones morales se opongan.

Los movimientos contrailustrados del siglo xx tenían más en común con la Ilustración de lo que suponían. Estaban comprometidos con una negación del conflicto de valores de tanto alcance como la de los universalistas ilustrados más radicales. Incluso su creencia en que la Ilustración puede ser obligada a retroceder por un acto de voluntad concuerda con las ilusio-

13. El término «contrailustración» se lo debo a Isaiah Berlin, cuyo uso del mismo discuto en mi *Isaiah Berlin*, Londres y Princeton, N. J., HarperCollins y Princeton University Press, 1995, capítulo 5. El uso que Berlin hace del término se explica en «The Counter-Enlightenment», en su *The Proper Study of Mankind*, edición a cargo de Henry Hardy y Roger Hausheer, Londres, Chatto y Windus, 1997, págs. 243-268. Véase también, de Berlin, «The First Attack on Enlightenment», en su *The Roots of Romanticism*, edición a cargo de Henry Hardy, Londres, Chatto y Windus, 1999, págs. 21-45 (trad. cast.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000).

nes del humanismo ilustrado. Si nos despojamos de estas ilusiones, entenderemos que la Ilustración es un destino histórico.[14]

De la misma manera, la coexistencia e interpenetración de diferentes modos de vida es un hecho inalterable. En la actualidad las comunidades han dejado de estar aisladas entre sí, si es que alguna vez lo estuvieron. Tampoco están menos afectadas por conflictos. Las identidades humanas están configuradas por los valores de un único modo de vida en un grado aún menor que en cualquier otro momento del pasado. Por el contrario, lo que las configura son los conflictos entre comunidades y dentro de ellas. Es muy infrecuente que los individuos puedan elegir la identidad en términos de la cual vayan a ser percibidos por los demás.

En la actualidad, y a lo largo de la historia humana, las identidades humanas son fundamentalmente adscriptivas, no electivas. Para casi todos nosotros, pertenecer a una comunidad es una cuestión de destino, no de elección. Una pequeña reflexión sobre la historia del siglo xx debería bastar para recordarnos que la adscripción a una comunidad puede ser cuestión de vida o muerte. Las consecuencias de un ideal político que ignore estas realidades son necesariamente nefastas.

El que las comunidades se definan a sí mismas y sean definidas por otros en términos de conflictos por el control de poder y territorio; el que en todas las variedades realmente existentes de comunidades con las que estamos familiarizados se desarrollen continuos conflictos y luchas internos; el que en las comunidades fuertes la pertenencia y la identidad vengan determinadas no por la elección o por las decisiones individuales, sino por el azar y el reconocimiento social; el que en el mundo real de la historia las comunidades hayan proyectado sombras de jerarquización, subordinación y exclusión y, en los peores casos, de fracturas civiles y de guerra son hechos conocidos que la filosofía comunitarista tiende a ignorar. En consecuencia, la crítica comunitarista al liberalismo no nos ha ayudado a entender mejor los conflictos de interés y de valores, que son las materias propiamente dichas del pensamiento político.

Lo que las sociedades plurales tardomodernas necesitan no es el consenso sobre valores que los comunitaristas imaginan encontrar en las comunidades del pasado. Lo que necesitan son instituciones comunes en cuyo

14. Véase un intento de trazar un mapa de la dialéctica de lo que la Ilustración tiene de autoerosionante y un análisis del fundamentalismo como un intento de reencantamiento del mundo en mi *Enlightenment's Wake*, *op. cit.*, capítulo 10. Véase también mi *Voltaire and Enlightenment*, Londres, Phoenix, 1998.

seno puedan negociarse los conflictos de intereses y valores. Para nosotros, tener una vida en común no puede significar vivir en una sociedad unificada por valores comunes, sino tener instituciones comunes que ejerzan de mediadoras en los conflictos entre valores rivales.

Las instituciones comunes se presentan en muchas variedades. Esto no es debido a que debería haber tantos regímenes como comunidades diferenciadas, como algunos teóricos comunitaristas parecen pensar, sino a que las condiciones de la coexistencia entre comunidades son demasiado variadas como para que un tipo de régimen sea el más deseable en todas partes.

Los pensadores comunitaristas tienen razón cuando afirman que la legitimidad política no puede basarse, única y ni siquiera principalmente, en principios abstractos de justicia o de derechos. Si han de ser aceptados como legítimos por sus ciudadanos, los Estados deben reconocer las identidades comunes de sus ciudadanos. Pero, igual que Herder, los pensadores comunitaristas se equivocan al creer que la legitimidad política depende de que el Estado refleje los valores de una comunidad o modo de vida particulares.

El ideal de un modo de gobierno que refleje los valores de una única comunidad es peligroso porque supone que las identidades plurales son patológicas y que las identidades unívocas son normales. Este ideal sugiere que los conflictos de valor insolubles son productos del error o de la mala voluntad, por lo que los únicos obstáculos en el camino hacia un mundo de comunidades armoniosas son la estupidez y la corrupción. Esto no es más que una peligrosa fantasía de Rousseau, anacrónicamente reinventada por pensadores que no han aprendido nada de la historia del siglo xx.

En cualquier futuro concebible en términos realistas, los Estados sólo serán legítimos si reflejan la pluralidad y el hibridismo de las identidades comunes. Lo difícil es satisfacer esta condición. El pensamiento comunitarista tiene poco que decir sobre esta cuestión crucial. Es evidente que, con su énfasis en la homogeneidad de los valores en la sociedad, el comunitarismo ha desvinculado el pensamiento político de todo compromiso serio con las necesidades de la época.

Pese a la utilidad de la filosofía comunitarista como correctivo de los excesos del liberalismo individual, la cuestión que debería configurar la agenda del pensamiento político no es la de cómo restaurar comunidades fuertes, sino la de cómo hacer que la diversidad de individuos y comunidades de las sociedades tardomodernas coexistan en instituciones comunes que todos acepten como legítimas.

Más que aspirar a una comunidad ideal que nos libere de conflictos de intereses y valores, deberíamos concebir las instituciones políticas como medios de contener estos conflictos. Esta manera de entender las instituciones políticas nos permite identificar algunos aspectos de la tradición liberal que necesitan ser revisados.

Desde Benjamin Constant y John Stuart Mill a John Rawls, el Estado-nación soberano es el gran supuesto sin examinar del pensamiento liberal. Es cierto que algunos liberales han rechazado el Estado-nación y han defendido distintas variedades de federalismo, pero han sido una minoría y sus críticas al Estado-nación han estado viciadas por su creencia errónea en que la lealtad política se puede basar exclusivamente en la lealtad a los principios.[15]

Incluso aquellos pensadores liberales que no han defendido explícitamente el Estado-nación soberano, en muchas de sus argumentaciones lo dan por supuesto. Los ideales liberales de ciudadanía asumen tácitamente la institución del Estado-nación. El supuesto del consenso superpuesto sobre los valores liberales se basa en el Estado-nación y la idea de la justicia social como criterio ideal de distribución lo presupone. Si deseamos renovar el proyecto liberal, en muchas partes del mundo debemos ir más allá del Estado-nación.

Durante los últimos doscientos años, en la mayoría de los países el proyecto liberal se ha asumido como una empresa de construcción nacional. Los liberales clásicos del siglo XIX usaban los poderes del Estado moderno para debilitar o destruir comunidades locales o lealtades regionales. Al hacerlo contribuyeron a crear el individuo autónomo. A medida que las sociedades tardomodernas se han vuelto más plurales, ni las culturas nacionales cohesivas ni los individuos autónomos que ellas hicieron posibles pueden seguir considerándose como dados.

Ser un agente autónomo no es, como Kant y sus discípulos tardíos parecen suponer, la quintaesencia intemporal de la humanidad. Es un modo particular de ser humano y, por ello, tiene una historia. Nada en esa historia asegura que el individuo autónomo tenga futuro. Los individuos autónomos son artefactos que el poder del Estado moderno ha hecho posibles.

Los individuos autónomos llegaron al mundo como productos de las culturas nacionales creadas por los modernos Estados-naciones europeos.

15. Lord Acton y F. A. Hayek están entre los pensadores liberales que criticaron el compromiso del liberalismo clásico para con el Estado-nación. Pero no entendieron las necesidades que el Estado-nación servía y sus escritos sobre la materia son, en consecuencia, utópicos y poco inspirados.

Los Estados europeos modernos no heredaron unas culturas nacionales cohesivas; las construyeron a partir de sus potestades impositivas, educativas y de reclutamiento militar. Al construir naciones, los Estados modernos hicieron posible la existencia de individuos autónomos con pensamiento y práctica liberales.

En el mejor de los casos, las culturas nacionales que apuntalaron el Estado-nación europeo clásico no eran comunidades de sangre y suelo, sino casi lo opuesto. Aunque sus orígenes eran a menudo étnicos, a veces lograban trascender parcialmente las identidades y lealtades étnicas.[16]

En su forma ideal, las culturas nacionales construidas por los Estados soberanos modernos albergaban un único modo de vida: el de los individuos autónomos. A medida que las culturas nacionales homogéneas del pasado han empezado a disolverse, el modo de vida de los individuos autónomos está dejando de ser el predominante en las sociedades tardomodernas. Sólo es uno entre muchos.

Evidentemente, la empresa de construir una cultura nacional homogénea no quedó concluida en ninguna parte. En todos los Estados modernos europeos hay conflictos étnicos y minorías nacionales. Hasta en Francia, que de alguna manera es un paradigma de nacionalismo cívico, siempre ha habido movimientos nacionalistas y políticos de carácter étnico. Además, igual que en otros países europeos, el Estado francés encuentra cada vez más difícil resistirse a las reivindicaciones planteadas por las culturas minoritarias de que se las reconozca como tales. En 1999, la propuesta de apoyar la enseñanza de lenguas minoritarias en las escuelas francesas se había convertido en un tema de debate político y constitucional.[17]

Además, no es en absoluto cierto que todos los Estados europeos modernos hayan albergado una única cultura nacional. ¿En qué sentido ha habido alguna vez una nación española o, ya que estamos en ello, una nación inglesa? Ni el Estado español ni el británico son Estados-naciones. Ambos son artefactos de la monarquía. Aun así, la mayoría de los Estados modernos europeo-occidentales pudieron sostener en algún momento que eran Estados en los que la mayoría de las personas se consideraban pertenecientes a una única nación. En diversos grados, ello ha dejado de ser así. Allí donde las sociedades plurales se han desarrollado pacíficamente, cada vez son más las personas que se identifican menos con un único Estado-nación.

16. Véase un examen de las complejidades del nacionalismo en Tom Nairn, *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Londres, Verso, 1998.

17. «Mother Tongue Divides France», *The Independent* (Londres), 28 de junio de 1999.

A consecuencia del desarrollo de instituciones trasnacionales en la Unión Europea, las identidades nacionales y regionales han dejado de ser mutuamente excluyentes de manera automática. Ésa es una de las razones de que los movimientos nacionalistas europeos estén menos abocados al objetivo de alcanzar la independencia. Un escocés puede ser gaélico y al mismo tiempo británico y europeo; es concebible que una catalana pueda pensar en sí misma no sólo como europea, sino también como ciudadana española. En algunas partes de Europa esas identidades plurales son corrientes.

En parte esto es el resultado de una metamorfosis en la naturaleza de la guerra. Desde el advenimiento de las armas nucleares, las guerras a gran escala entre Estados del tipo de los considerados por la teorización clásica de Clausewitz han disminuido en número y en importancia. Desde entonces se han desarrollado distintas variedades de guerras civiles. Allí donde la posibilidad de una guerra entre Estados ha disminuido hasta llegar casi al desvanecimiento, como ha ocurrido en Europa occidental desde la Segunda Guerra Mundial, los Estados-naciones han perdido algo de su primacía como expresiones de identidad colectiva. Al declinar la guerra clausewitziana entre Estados, también lo ha hecho el Estado-nación como objeto primordial de lealtad política.[18]

Otros elementos han reforzado esta tendencia. Con las migraciones de masas y la movilidad de trabajadores a gran escala, las culturas nacionales más uniformes del pasado se están fragmentando en mosaicos. A su vez, las instituciones trasnacionales como la Unión Europea han asumido algunas de las competencias que ejercían los Estados soberanos. Tanto en términos de las sociedades que gobiernan como del entorno global en el que deben funcionar, los Estados-naciones soberanos han visto disminuir notoriamente su papel.

A consecuencia del surgimiento de identidades plurales y del papel cada vez más importante de las instituciones trasnacionales, puede que nuestra época se vaya haciendo cada vez más parecida al mundo tardomedieval que a la era tempranomoderna. En una amplia gama de contextos, el Estado-nación soberano ha dejado de ser la institución política predominante. Hace ya algún tiempo que hemos dejado de vivir en un sistema de Estados westfaliano.

Sin embargo, sería hiperbólico sostener que los Estados-naciones están

18. Sobre el declive del conflicto armado clausewitziano, véase el brillante estudio de Martin van Creveld *Future War*, Londres, Brassey, 1991.

desapareciendo. Éstos siguen siendo las únicas instituciones de participación democrática a gran escala. Ninguna institución trasnacional tiene la legitimidad democrática que poseen algunos Estados-naciones. En consecuencia, aunque los Estados-naciones se hayan debilitado, las instituciones trasnacionales no han experimentado un refuerzo adicional.

Por otra parte, paralelamente al declive del clásico Estado-nación europeo, ha habido un impresionante aumento del nacionalismo étnico. Si en la mayor parte de Europa occidental los Estados-naciones clásicos llevaron a la superación parcial de las expresiones de identidades y lealtades étnicas, en Europa oriental y en los Balcanes este modelo europeo tuvo el resultado opuesto. Allí los ideales europeos de nacionalidad han inspirado el nacionalismo étnico. Mientras que las culturas nacionales europeas han decaído en Europa occidental durante la larga paz de la posguerra, el nacionalismo étnico emergente ha reavivado la guerra en parte de Europa oriental.

Ello no debería sorprendernos. Allí donde las personas están muy mezcladas, el proyecto de construir Estados basados en la identidad étnica es una receta para el desastre. El colapso de los Estados multinacionales ha llevado a la erección de barreras entre sus antiguos ciudadanos. El advenimiento de la democracia en regímenes que habían sido tiránicos ha llevado al intento de establecer unos Estados étnicamente homogéneos.

El vínculo entre el advenimiento de la democracia y el desmembramiento de los Estados multinacionales no es accidental. La democracia requiere confianza. Allí donde hay unos grupos étnicos con una historia de enemistad mutua puede que la confianza sea escasa o que falte totalmente. Si forman algo así como una minoría permanente, puede que los grupos étnicos teman ser los permanentes perdedores del proceso de toma de decisiones democrático. Puede ser que secesionarse para formar un Estado separado en el que dejen de ser una minoría parezca una respuesta adecuada a sus temores, pero muy probablemente provocará una respuesta paralela por parte de la mayoría existente. En esas circunstancias, la democracia y la limpieza étnica van de la mano.

Esta interacción pone de manifiesto un peligro para la democracia, particularmente en sus variantes más participativas. Tal y como sus abogados han reconocido desde hace mucho tiempo, la democracia republicana puede realizarse en unas comunidades pequeñas y culturalmente homogéneas.[19]

19. No quiero decir que el argumento de que las democracias deben ser pequeñas es todo lo que hay en la teoría republicana. Un argumento claro de los pensadores políticos

Rousseau entendió que este ideal de autogobierno era operativo en términos prácticos sólo en Estados no mayores ni menos homogéneos que la antigua Atenas o la Florencia renacentista.

De ello sacamos una conclusión opuesta a la de Rousseau. En nuestras circunstancias, la democracia no puede suponer el autogobierno de naciones o pueblos. El ideal democrático de Rousseau es el autogobierno colectivo de una única comunidad. Cuando en una sociedad coexisten varios modos de vida, ese ideal es inalcanzable y aspirar a él resulta peligroso.

Cuando las naciones o pueblos están entretejidos en sociedades plurales, la democracia republicana es una receta para la división. Estimula el desmembramiento de los grandes Estados y sociedades plurales y exige la construcción de pequeños Estados-naciones étnicos. El resultado final no puede ser otro que la partición y el riesgo constante de guerra. Esta objeción es válida no sólo contra el ideal de democracia de Rousseau, sino contra todas las concepciones republicanas, incluyendo la de Maquiavelo.

Es mejor desvincular la democracia de la idea de autodeterminación nacional y pensar en ella como un medio por el cual unas comunidades dispares pueden llegar a decisiones comunes. En cada vez más contextos, la democracia y el Estado-nación han dejado de coincidir, aunque no sea más que porque los límites y la composición de los Estados-naciones se cuestionan. Sin embargo, hay unos pocos ejemplos de gobiernos democráticos estables en Estados multinacionales.

Fuera de Europa, el Estado-nación ha echado raíces sólo muy raramente. Es cierto que, de maneras muy diferentes, Japón y Estados Unidos son Estados-naciones clásicos. A su vez, aunque está lejos de tener un Estado moderno, China está implicada en un ambicioso proyecto de construcción nacional. Y también es cierto que Sudáfrica se ha embarcado en la empresa de forjar una única cultura nacional a partir de un mosaico de lealtades étnicas. La era de construcción nacional está lejos de haber terminado.

Pese a ello, hay muchos países con pocas probabilidades de llegar a tener jamás una cultura nacional común o donde claramente ésta ha empezado a retroceder. Rusia es más la reliquia de un imperio que un tipo de Estado-nación y los Balcanes están cubiertos de ruinas de Estados multinacionales. Turquía ha heredado un Estado acendradamente modernista de la era de Ataturk, pero está dividida entre modos de vida laicos e islamistas y

---

«neo-romanos» era que la fuerza y la coacción no son las únicas limitaciones a la libertad individual y ni siquiera las más importantes. Véase una esclarecedora explicación sobre estos pensadores neo-romanos y sus relaciones con el liberalismo en la excelente obra de Quentin Skinner *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

se enfrenta a serios problemas con sus minorías nacionales. Indonesia sigue afirmando ser un Estado-nación, pero la propia idea de nación indonesia es rechazada por los movimientos separatistas, uno de los cuales —el de Timor oriental— ha logrado la independencia. India e Israel están cada vez más divididos en términos religiosos y étnicos. En todos estos países el modelo del Estado-nación europeo es cada vez más débil o ha conducido a un proceso de fragmentación política cuyo resultado final no es evidente.

Es erróneo buscar un único sucesor al moderno Estado-nación. Las circunstancias tardomodernas son demasiado diversas como para ello. No sólo las formas sino las estructuras internas de los Estados legítimos son muy variadas. En algunas circunstancias, la delegación de competencias y las instituciones federales pueden ser herramientas útiles. El fraccionamiento del poder de tomar decisiones comunes en diferentes instancias legislativas —allí donde son territorialmente separables— puede ayudar a reducir el conflicto entre comunidades.

Siempre existirán diferencias sobre la división de poderes y sobre el establecimiento de fronteras. En algunos casos —Quebec, Cataluña y Escocia, digamos— no son tan profundas como para poner en peligro el pacto alcanzado sobre federalismo o delegación de competencias. En otras circunstancias son tan amargas que puede que la secesión o la partición sean las únicas soluciones practicables. Puede que parezca una ironía incluir la partición entre las herramientas para impulsar la coexistencia pacífica. Sin embargo, en Chipre y en India la partición ha posibilitado una forma de convivencia en circunstancias en las que la paz había dejado de ser posible. Lo mismo puede decirse de algunas partes de los Balcanes.

El federalismo no es una panacea. Allí donde puede lograrse, sus costes humanos pueden ser enormes. El federalismo estadounidense, que a menudo se cita como modelo, surgió de una de las guerras civiles más salvajes de la era moderna.[20]

Otro mecanismo es el consociacionalismo. Un régimen consociacional es aquel en el que las comunidades, no los individuos, son portadoras de muchos derechos importantes. En los sistemas consociacionales cada comunidad tiene instituciones propias, en las que rigen sus propios valores y leyes, a la vez que comparten un marco común con el resto. Como

20. Véase una curiosa interpretación revisionista del federalismo estadounidense presentada en el contexto de una reevaluación de la filosofía de David Hume en Donald W. Livingstone, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

mecanismos que permiten que diferentes modos de vida convivan en el mismo territorio, las instituciones consociacionales tienen mucho a su favor. Desgraciadamente, si se basan únicamente en acuerdos entre las comunidades que las componen, es raro que se mantengan estables durante mucho tiempo.

Cuando las diferentes comunidades están mezcladas en el mismo territorio, las instituciones consociacionales les permiten mantener una identidad separada y a la vez interactuar con el resto para beneficio mutuo. El Imperio Otomano puede considerarse como un régimen consociacional, en tanto que Líbano, Bélgica e Irlanda del Norte tras el acuerdo de paz tienen algunos rasgos consociacionales.

Cuando en un territorio conviven unas comunidades o modos de vida claramente diferenciados y cuyas demandas de reconocimiento político y legal no pueden satisfacerse totalmente, las instituciones consociacionales tienen algunas ventajas. Posibilitan una forma de gobierno democrático que no presupone la existencia de una única cultura común. Con tal de que haya suficiente lealtad al marco común, los sistemas consociacionales permiten que los valores de las diferentes culturas se reflejen en jurisdicciones paralelas. Al desacoplar la jurisdicción legal de la soberanía territorial, los regímenes consociacionales permiten la convivencia entre diferentes modos de vida sin relegar a la esfera privada sus valores distintivos. Con ello es posible dar un reconocimiento legal pleno a varias identidades comunes.

Los regímenes consociacionales confieren más derechos a las comunidades que a los individuos (o tanto a las unas como a los otros). Cuando los modos de vida han estado entrelazados durante mucho tiempo, las instituciones consociacionales son defendibles sólo en la medida en que protejan los intereses de las personas con identidad híbrida. Cuando las comunidades o modos de vida son fluidos y permeables, no se los puede individualizar fácilmente. Cuando muchas personas pertenecen a varios modos de vida, no tiene sentido hacer de los modos de vida los principales portadores de derechos.

En esas circunstancias, las instituciones consociacionales aún pueden resultar útiles como modos de canalizar las identidades colectivas, pero es probable que queden imbricadas en un marco común basado parcial o ampliamente en los derechos individuales. Suiza y los Países Bajos son ejemplos de antiguos regímenes liberales que incorporan algunas instituciones consociacionales.

La desventaja más importante de los sistemas consociacionales es que suelen ser inestables. La historia muestra que la vida de los regímenes con-

sociacionales que dependen sobre todo de negociaciones entre sus comunidades respectivas suele ser breve. A menos que un poder externo se encargue de mantenerlos, no sobreviven mucho tiempo.

La intervención diplomática y militar en los Balcanes tuvo lugar porque el establecimiento de Estados-naciones según el modelo cívico europeo se demostró imposible y los intentos de establecer unos Estados-naciones étnicamente homogéneos han dado lugar a importantes violaciones de los derechos humanos más rudimentarios. El resultado del desmembramiento de la ex Yugoslavia ha sido el establecimiento de unos regímenes más o menos consociacionales, cuya estabilidad ha sido garantizada desde afuera, por las potencias que los pusieron en pie.[21]

Los regímenes que se han establecido en Bosnia y en Kosovo son híbridos: en parte liberales, en parte consociacionales y en parte el producto de particiones de hecho. El rasgo más notorio de estas formas híbridas de gobernación es que no dependen del consentimiento. Son protectorados cuya seguridad está garantizada por las potencias que los establecieron.

Igual que la que prevaleció bajo el gobierno otomano, la paz que se ha impuesto en los Balcanes se basa en un fundamento menos incierto que los acuerdos entre las diferentes comunidades que son sus beneficiarias. Puede que en los Balcanes y a comienzos del siglo XXI estemos siendo testigos de la reinvención de la institución imperial como remedio a los males que surgen del intento de construir unos Estados-naciones étnicos. Sin embargo, no está nada claro que las instituciones imperiales que se están construyendo puedan recrear unas sociedades multiétnicas.

En las muy diferentes circunstancias de la Sudáfrica contemporánea, las instituciones democráticas se han establecido como parte de la empresa de construcción de un Estado-nación moderno. Los obstáculos son desalentadores. La herencia del *apartheid*, que todo lo impregna, ha dado lugar a altos niveles de desigualdad económica y a bajos niveles de orden público, junto a diversos antagonismos étnicos. Esta situación hace temer un posible colapso o fragmentación del Estado. Sin embargo, el separatismo no es una solución. Las poblaciones del país han estado mezcladas durante demasiado tiempo como para que ello sea posible. No hay alternativa a la apuesta por la construcción nacional que se está desarrollando en la actualidad. El

21. Véase una esclarecedora explicación de las operaciones diplomáticas y militares que rodearon la aplicación transfronteriza de los derechos humanos en Gwyn Prins, *European Horizons of Diplomatic/Military Operations*, Londres, The Royal Institute of International Affairs (International Security Programme), 1999.

futuro de Sudáfrica depende de la posibilidad de construir una cultura nacional que contenga y trascienda las lealtades étnicas.

En gran parte de los Balcanes puede que la paz, la democracia y una sociedad multiétnica no sean alcanzables a la vez. El pensamiento liberal ha reprimido el doloroso hecho de que estas metas no son siempre compatibles. En consecuencia, poco tiene que decir sobre cómo pueden gestionarse los conflictos entre ellas. El declive del Estado-nación clásico y la expansión de las instituciones democráticas han dado lugar a una serie de preguntas para las que las variedades estándares de pensamiento liberal tienen pocas respuestas. Los líderes y los decisores políticos han sido impulsados a improvisar instituciones para la coexistencia pacífica entre comunidades en guerra en unas circunstancias en las que las teorías políticas existentes sirven poco de guía.

Una de las razones por las que el pensamiento liberal ya no sirve mucho de guía para la práctica es que da por sentada la existencia del Estado moderno. Sin embargo, en gran parte del mundo actual no hay nada que se parezca a un Estado moderno. Algunos Estados siguen teniendo un gobierno fuerte. Europa occidental, América del Norte y Japón mantienen unos Estados muy eficaces. En otras partes, como en gran parte de la ex Unión Soviética, África, los Balcanes, Asia oriental y partes de América Latina, el Estado se ha colapsado o está muy erosionado. En estas regiones el Estado ha perdido el control de la violencia organizada que lo ha definido desde los orígenes de la era moderna.[22]

En los países donde el gobierno moderno se ha derrumbado, la principal amenaza para los derechos humanos es, más que la tiranía, la anarquía. En estos países, los peores crímenes contra la humanidad han dejado de ser obra de los Estados. Los cometen milicias irregulares, organizaciones políticas o cárteles criminales que ningún Estado puede controlar con eficacia.

El pensamiento liberal del siglo xx consideraba que los Estados eran los peores violadores de los derechos humanos y tenía unas buenas razones para ello. Sin unos Estados tecnológicamente avanzados y con gobiernos fuertes, el Holocausto y el Gulag no habrían podido reproducirse. La mayor parte de los crímenes contra la humanidad del siglo xx fueron obra de Estados. En la actualidad esto está dejando de ser cierto.

22. Véase un fascinante recuento de las causas y consecuencias de la corrosión y el colapso de estados en Manuel Castells, *End of Millennium*, Oxford, Blackwell, 1998 (trad. cast.: *La era de la información*, tomo 3, *Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 1999).

El resurgimiento de la anarquía como la principal amenaza a la libertad y el bienestar humano en muchas partes del mundo plantea unas preguntas que el pensamiento liberal reciente está mal preparado para contestar. El liberalismo ha sido, durante gran parte de su historia, una empresa de construcción estatal. La fragilidad del Estado hace que nuestra época se parezca más a las eras tardomedieval y tempranomoderna que a los últimos doscientos años. Sin embargo, los pensadores liberales parecen no haber percibido la erosión del Estado que ha tenido lugar en muchas partes del mundo.

Una de las razones que explican la existencia de esta laguna en el reciente pensamiento liberal es su legalismo. Las ortodoxias actuales consideran que el imperio de la ley es un hecho consumado. Al ignorar las condiciones políticas que hacen posible este imperio, el liberalismo legalista que ha prevalecido durante la pasada generación ha conseguido representar el derecho como una institución autónoma. Con ello ha conseguido ignorar el hecho de que las instituciones jurídicas dependen siempre del poder del Estado.

La principal razón por la que muchos pensadores liberales contemporáneos no han prestado atención a la erosión del poder estatal es que así han conseguido eliminar o evadirse de algunos conflictos morales y políticos. En una situación de anarquía es imposible evitar las rivalidades entre derechos. Cuando hay riesgo de que estallen pogromos contra minorías, puede ser imposible respetar plenamente los derechos de libre expresión o de reunión. Cuando hay una historia reciente de antagonismos entre comunidades con diferentes tradiciones religiosas, la libertad de religión absoluta puede ser el preludio del resurgimiento de un conflicto.

La anarquía arroja luz sobre el hecho de que la justicia es un artefacto para la aplicación de la ley. En una situación de anarquía no hay derechos. En palabras de Hobbes: «Cuando no hay un poder común, no hay derecho: cuando no hay derecho, no hay injusticia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales».[23] La justicia y los derechos son convenciones que, en última instancia, se apoyan en la fuerza. La filosofía liberal reciente ha considerado conveniente olvidar esta verdad.

La primera condición para la protección de los derechos humanos es contar con un Estado moderno eficaz. Sin el poder de hacer cumplir la ley no hay derechos y todo tipo de vida confortable resulta imposible.[24] Para la

23. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pág. 85 (trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1999).

24. En las circunstancias actuales, la protección medioambiental es una precondición de cualquier cosa parecida a una vida confortable. Sin embargo, en ausencia de un Estado mo-

mayor parte de la humanidad, la peor amenaza contra la libertad que existe en la actualidad no es un Estado superpoderoso, sino la anarquía. En consecuencia, de quien más tenemos que aprender no es de Rawls ni de Hayek y ni siquiera de John Stuart Mill, sino de Hobbes.

En el pensamiento de Hobbes hay muchos errores y anacronismos. Hobbes creía que la vida sin un poder común era una lucha entre los individuos por la seguridad y la preeminencia. En esto estaba equivocado. Cuando los Estados fallan, son las comunidades, y no los individuos, quienes se hacen mutuamente la guerra.[25]

La concepción de Hobbes del Estado es innecesariamente absolutista. Su creencia de que un Estado eficaz no puede ceder derechos a sus ciudadanos (más allá del derecho de la autopreservación, que éstos no pueden abandonar nunca) no tiene apoyo en la historia. Tampoco su concepción de soberanía total en las relaciones de los Estados entre sí.

El sistema racionalista hobbesiano de contrato social no es únicamente redundante, sino que, en su intento de demostrar que un interés humano puede neutralizar a todos los demás, es erróneo. Hobbes está en lo cierto al pensar que la amenaza endémica de la muerte violenta es un mal que obstaculiza el camino de cualquier tipo de vida humana que merezca la pena vivirse, pero con toda seguridad éste no puede ser el único mal semejante o uno que necesariamente supere a todos los demás. Sí, como pensaba Hobbes, no hay un *summum bonum*, tampoco puede haber un *summum malum*.

Sin embargo, pese al hecho de que Hobbes era lo opuesto a cualquier tipo de pluralismo, su concepción de la política puede reformularse en términos pluralistas. El objetivo último de la política no es la mera ausencia de la guerra, sino un *modus vivendi* entre bienes y males. De la misma manera que ocurre con la paz hobbesiana, esto nunca puede lograrse de una vez y para siempre.

Así corregido, el pensamiento de Hobbes implica que el rasgo más importante de un régimen dado no es su capacidad de promover un valor particular, sino la de permitir la negociación entre conflictos de valores. El test de legitimidad para todo régimen es su éxito en la mediación entre conflictos de valores, incluyendo ideales rivales de la justicia.

---

derno eficaz —es decir, en gran parte del mundo— la protección medioambiental es imposible.

25. Elias Canetti ha planteado algunas interesantes observaciones sobre la irrealidad de la intrepretación individualista que hace Hobbes de la guerra en su *Crowds and Power*, Londres, Picador, 1986, págs. 115 y sigs.

Al aplicar este test, la rodada distinción entre autoridad *de facto* y *de jure* no resulta nada útil. Es paralela a la distinción entre razones de principio y razones de prudencia, tan cara a los pensadores liberales kantianos. La fuerza que posee esta venerable distinción se deriva de las ilusorias ideas de que la «moral» designa un tipo de valor especialmente potente que siempre prevalece sobre cualquier otro y de que lo que la «moral» requiere resulta normalmente evidente para las personas razonables.

En la práctica, la «moral» y la «prudencia» no son tan fácilmente separables y a menudo es muy difícil saber qué es lo correcto. La vida ética suele ser un compromiso cambiante entre ideales que se alcanza, en parte, a partir del razonamiento prudencial. En materia de gobierno, la legitimidad surge invariablemente de pactos que involucran un acomodo de intereses.

En ética y en política buscamos compromisos entre exigencias incompatibles. Preferimos los compromisos a la coherencia porque la coherencia no puede alcanzarse sin empobrecer nuestras vidas. Hay compromisos mejores y peores y algunos son absolutamente malos, pero lo que todos tienen en común es que incluyen un acomodo entre ideales e intereses opuestos. Si tales acomodos son condenados por la «moral», tanto peor para la «moral».

Según una concepción neohobbesiana, un régimen es más legítimo que otro si tiene más éxito en su tarea de facilitar y concluir estos compromisos. Ningún tipo de régimen, liberal u otro, puede resultar mejor que todos los demás en este sentido y ninguno está destinado a serlo.

En algunos aspectos, la concepción neohobbesiana que he delineado se parece al liberalismo político defendido por John Rawls. Igual que la teoría rawlsiana, el *modus vivendi* niega que el test de legitimidad de un régimen consista en su conformidad con una concepción comprehensiva del bien. Al mismo tiempo, tampoco acepta que el test de legitimidad pueda ser su conformidad con una teoría de la justicia porque, como he demostrado, ninguna teoría de la justicia del tipo de la que Rawls intentó desarrollar puede resolver con éxito los conflictos entre libertades básicas.

Además, igual que la justicia como equidad, el *modus vivendi* reconoce que ningún régimen que intente imponer una única concepción del bien a la sociedad puede tener pretensiones de ser legítimo en unas circunstancias pluralistas. En lo que el *modus vivendi* difiere de la teoría de Rawls es en que reconoce que la justicia no puede aislarse de los conflictos de valor suscitados por concepciones rivales del bien.

Sin embargo, la concepción rawlsiana y la concepción neohobbesiana coinciden en el reconocimiento de que, en ausencia de algunos bienes, una

vida humana merecedora de ser vivida es prácticamente imposible. Pero, igual que las teorías clásicas del derecho natural, la concepción rawlsiana depende de que los bienes primarios estén encandenados entre sí. En cambio, la concepción neohobbesiana reconoce que, aunque es cierto que algunos bienes primarios pueden reforzarse entre sí, nada garantiza este feliz resultado.

De hecho, la competición entre los bienes primarios de la vida social es endémica. En consecuencia, los derechos humanos y las libertades no componen nada parecido a un sistema consistente y armonioso y tampoco son indivisibles. Siempre están en guerra entre sí y son casi infinitamente divisibles. Mientras que la afirmación rawlsiana de que los bienes primarios no están en conflicto entre sí es contraria a la experiencia, la concepción hobbesiana tiene la ventaja de ser fiel a la vida ética y política.[26]

Pese a sus similitudes, la concepción neohobbesiana y la concepción rawlsiana son ejemplos de proyectos rivales. Siguiendo a Kant, Rawls intenta formular unos principios de la justicia que cualquier persona razonable está obligada a aceptar, o en todo caso no puede rechazar, independientemente de la concepción que tenga del bien. El resultado es una filosofía liberal de los derechos en la que la justicia tiene prioridad sobre todos los demás bienes. Siguiendo a Hobbes, la interpretación del *modus vivendi* que he defendido no tiene el objetivo de prescribir unos principios de los derechos independientes de las concepciones particulares del bien. En lugar de ello, los regímenes se juzgan en términos de su capacidad de mediación y de alcanzar compromisos entre concepciones rivales del bien. El resultado es una filosofía liberal en la que el bien tiene prioridad sobre los derechos, pero ninguna concepción del bien tiene prioridad sobre todas las demás.

En tanto que el liberalismo es el proyecto de un régimen ideal, los conflictos de valor lo invalidan. Éste es el núcleo de la argumentación que invita a apartarse de esa concepción del proyecto liberal para asumir una concepción centrada en la búsqueda de un *modus vivendi*. Sin embargo, el pluralismo de valores no entraña necesariamente la asunción del proyecto de *modus vivendi*. Por lógica, el pluralismo de valores no puede entrañar la asunción de ningún proyecto político.

26. Al valorar la fidelidad a la vida ética y política por encima de la consistencia teórica, la concepción neohobbesiana que he delineado se parece al liberalismo agonista que he atribuido a Isaiah Berlin. Véase mi *Isaiah Berlin*, *op. cit.*, capítulo 6 (trad. cast.: *Isaiah Berlin*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1996).

Todo lo que el pluralismo de valores implica es que las morales poderosamente universalistas —religiosas o políticas— son ilusiones. De la manera en que suele interpretarse, el liberalismo es justamente una de esas morales universalistas, en la medida en que sostiene que un régimen y sólo uno puede ser plenamente legítimo. Si el pluralismo de valores tiende a erosionar tales reivindicaciones universalistas, no puede, al mismo tiempo, defender la coexistencia pacífica como un imperativo universal.

La defensa del *modus vivendi* no se basa en que sea un tipo de valor trascendente que todos los modos de vida están obligados a ensalzar, sino en que todos o casi todos los modos de vida tienen intereses que hacen que valga la pena intentar llegar a una coexistencia pacífica. Merece la pena intentar llegar a una coexistencia pacífica sólo en la medida en que así se satisfacen los intereses humanos. Igual que cualquier ideal político, éste es un bien contingente. Ello no resulta de una incapacidad peculiar del *modus vivendi,* sino de una limitación de todas las formas de razonamiento ético. Ningún argumento ético tiene fuerza si no se aferra a unas razones para la acción que los agentes humanos ya tienen.

Esto no significa que sólo aquellos modos de vida que ya aceptan el ideal de la tolerancia tengan razones para intentar llegar a un *modus vivendi.* El *modus vivendi* es deseable no sólo para los modos de vida que reconocen el valor de la tolerancia, sino también para los que no lo reconocen. Un modo de vida que no compartiera ningún interés con ningún otro no tendría interés en el *modus vivendi.* Tales modos de vida son raros, si es que existen. Dado que son practicados por seres humanos, todos los modos de vida tienen algunos intereses en común. Como todos sabemos, frecuentemente son esos intereses los que nos dividen. Al mismo tiempo, esos intereses comunes nos dan razones para buscar una manera de convivir.

Las razones que impulsan a las comunidades a buscar la coexistencia con otras son muchas y variadas, no menos que los intereses humanos. La variedad de intereses que llevan a las personas a la búsqueda de un acomodo mutuo es lo que hace posible la coexistencia pacífica. Es insensato imaginar que la sociedad o el gobierno son más estables cuando se basan en fundamentos de principio. A menudo es un compromiso con ideales rivales basado en principios lo que hace imposible la coexistencia pacífica.

Pese a todas sus profesiones de pluralismo, la filosofía política liberal que ha sido la dominante durante la pasada generación concibe los conflictos de valor como si fueran una fase transitoria en los asuntos humanos. En cambio, el *modus vivendi* es una concepción que asume que las visiones rivales del bien y de los derechos son un rasgo universal de la vida política.

Ahora y en cualquier futuro imaginable, las comunidades y los Estados estarán divididos por exigencias rivales sobre la justicia y sobre lo que hace que la vida sea merecedora de vivirse.

A diferencia de la tolerancia liberal, el *modus vivendi* no alberga la esperanza de que el mundo convergirá, algún día, en la verdad. No busca la convergencia en la verdad, ni siquiera en la verdad del pluralismo de valores. La idea de que la vida política podría transcurrir sin ilusiones es, en sí misma, ilusoria. Aun si la política resultara posible sin ilusiones, tampoco estaría libre de pérdidas. Como bien comprendió Nietzsche,[27] la ilusión puede ser una condición necesaria para la existencia de algunas formas de vida que merecen la pena vivirse. Si la variedad de modos de vida depende en parte de que algunas de ellas planteen unas reivindicaciones poderosamente universalistas, un mundo en el que todos suscribieran el pluralismo de valores podría no resultar notoriamente diferente. En ese caso, el pluralismo de valores podría acabar erosionándose a sí mismo.

La teoría del *modus vivendi* no imagina que un mundo sin ilusiones sea posible o totalmente deseable. Sólo intenta curarnos de las falsas esperanzas que acompañan a las filosofías que prometen el fin de los conflictos de valor. La principal de esas filosofías es, en nuestra época, una orgullosa especie de liberalismo basado en los derechos.

Puede parecer que el abandono de esta filosofía liberal y la asunción del *modus vivendi* involucra el abandono del propio liberalismo. Desde cierta perspectiva esto es verdad. El *modus vivendi* renuncia al proyecto de un régimen universal. Si este proyecto es la esencia del liberalismo, entonces el *modus vivendi* no puede ser otra cosa que una filosofía posliberal.[28]

Todas las variedades de liberalismo que promueven una moral poderosamente universal son versiones del proyecto de la Ilustración. Estas espe-

27. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Indianápolis y Cambridge, Hackett Publishing Co., 1998, págs. 107-111 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Edaf, 2000). Véase una penetrante interpretación de las concepciones de Nietzsche sobre la verdad, la ilusión y el valor en Alexander Nehemas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 1985.

28. Las filosofías liberales que critiqué en mis obras anteriores son todas los liberalismos universalistas ilustrados. El punto de vista posliberal que he defendido intenta superar las limitaciones de esos liberalismos. Véanse mis obras «What is Dead and What is Living in Liberalism», en *Post-liberalism*, págs. 283-328; «From Post-liberalism to Pluralism», en *Enlightenment's Wake*, págs. 131-143; «Where Pluralists and Liberals Part Company», en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 6, nº 1, 1998, págs. 17-36 y «Mill's Liberalism and Liberalism's Posterity», en *Journal of Ethics*, invierno, 1999.

cies de liberalismo se basan, en parte, en una filosofía positivista de la historia. La historia ha falseado esa filosofía. Además, encarnan en parte el ideal racionalista de reconstruir la vida ética resolviendo los conflictos de valor mediante la aplicación de «principios». Este ideal queda encallado en el hecho de que estos «principios» resultan ser o bien ellos mismos conflictivos entre sí o bien demasiado indeterminados como para que puedan servir de guía para la práctica.

No puede negarse que el universalismo de la Ilustración es una tendencia importante en la filosofía liberal. Marca incluso el pensamiento de autores como Hobbes o Hume, que no suscribían el ideal de un régimen universal. Durante gran parte de su historia, el liberalismo y el proyecto de construir una moral racional universal han sido indiferenciables. Todas las filosofías liberales basadas en el pensamiento de Locke o de Kant o las que incorporan la parte del pensamiento de John Stuart Mill que pretendía reconstruir una versión del utilitarismo benthamiano son variaciones del proyecto ilustrado de reconstruir una moral con autoridad universal sobre bases racionales. No sólo Rawls y Nozik sino también Popper y Hayek son discípulos de esta filosofía del universalismo liberal. Si esta investigación ha clarificado algo, es que *esta* filosofía liberal es letra muerta.

Para quienes conciben el liberalismo como inseparable del proyecto ilustrado, esto no puede representar otra cosa que una derrota del liberalismo. Pero hay otro modo de pensar que no es menos inherente al pensamiento liberal. Este otro liberalismo está mucho menos vinculado a las esperanzas de la Ilustración.

Podemos pensar en el proyecto liberal no como el objetivo de crear un régimen o modo de vida universal sino como la búsqueda de un *modus vivendi* entre diferentes regímenes y modos de vida. Así concebido, el liberalismo no es la reivindicación partidista de una autoridad universal o de una moral determinada, sino la búsqueda de los términos de coexistencia entre diferentes morales. Según esta concepción alternativa, el liberalismo significa la gestión de los conflictos entre culturas que siempre serán diferentes, no la creación de una civilización universal.

La adopción del *modus vivendi* como el núcleo del proyecto liberal significa que el liberalismo ya no puede seguir identificándose con unos valores particulares, ya sean los valores supuestamente resumidos por las teorías de la justicia o los que acompañan los modos de vida de los individuos autónomos. Pero hay límites a lo que puede considerarse como *modus vivendi*.

Como hemos visto, hay una concepción coherente de los derechos humanos según la cual éstos brindan protección contra aquellos males que im-

piden todo lo que puede reconocerse como una vida humana que merezca la pena vivirse. Desde este punto de vista, los derechos humanos plantean límites a la búsqueda de coexistencia. Desde otro punto de vista, configuran sus términos. De cualquier modo, los derechos humanos no nos libran del conflicto y de la necesidad de elegir, aspiración de los universalistas liberales. Sea cual sea nuestra concepción de los derechos humanos, habremos de enfrentarnos a unos dilemas para los cuales no hay una solución libre de males.

Adoptar el *modus vivendi* supone abandonar algunas de las esperanzas liberales. Supone, además, la resolución de una incoherencia que ha acompañado al liberalismo desde sus inicios. La idea de que el liberalismo es un sistema de principios universales nunca fue defendible. En la actualidad, cuando la tarea de reconciliar diferentes modos de vida con el hecho de su coexistencia se ha vuelto urgente casi en todas partes, esa idea se ha vuelto dañina.

Ninguna de las dos filosofías rivales puede reivindicarse como la quintaesencia del liberalismo. Ambas están presentes en el pensamiento de los pensadores liberales y, a veces, como es el caso de John Stuart Mill, en el del mismo pensador liberal. En los últimos tiempos el liberalismo de consenso racional ha gozado de una aceptación casi total. Cada uno a su manera, pensadores como Isaiah Berlin y Michael Oakeshott han defendido otra filosofía liberal que no está atada a las ideas de consenso y de elección racional, pero sus ideas se han mantenido al margen. La corriente principal de la filosofía liberal ha seguido estando animada por esas aspiraciones ilustradas que desde hace mucho tiempo se han vuelto anacrónicas.

En filosofía política hay pocas verdades eternas. Tanto el liberalismo rawlsiano como el neohobbesiano son respuestas al pluralismo moderno. El liberalismo rawlsiano intenta trascender el pluralismo desarrollando una concepción consensuada de la justicia. Al hacerlo deposita unas exageradas esperanzas en el consenso superpuesto que imagina haber encontrado en algunas sociedades tardomodernas. En consecuencia, su objetivo real es la restauración de una monocultura ética inexistente o en vías de desaparición. En cambio, la filosofía neohobbesiana del *modus vivendi* se adapta bien a aquellas sociedades, actuales y futuras, en las que coexisten muchos modos de vida.

La tarea de la filosofía política no es la de dar un fundamento a la práctica. Nunca ha tenido uno en el pasado y de alguna manera la especie humana ha ido avanzando a tropiezos. El objetivo de la filosofía política es volver a la práctica con menos ilusiones. Para nosotros esto significa abandonar la ilusión de que las teorías de la justicia y de los derechos pueden librarnos de las ironías y las tragedias de la política.

Puede que a algunos esta conclusión les parezca demasiado escéptica. Sería vano negar que el *modus vivendi* es una concepción escéptica. Pero lo que niega no es la idea de que podemos apreciar la diferencia entre lo correcto y lo erróneo. Lo que niega es la creencia tradicional, heredada por la ortodoxia liberal contemporánea, de que los conflictos de valor no pueden tener más que una solución correcta. Abandonar esta idea no representa ninguna pérdida, puesto que supone que la diversidad de modos de vida y de regímenes es un signo de libertad humana, no un signo de error.

La tolerancia liberal intentó atemperar las argumentaciones universales rivales sobre el bien con un ideal de desacuerdo razonable, pero nunca abandonó la esperanza en la posibilidad de alcanzar un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible para la humanidad. El *modus vivendi* continúa la búsqueda liberal de la coexistencia pacífica, pero lo hace dejando atrás la creencia en que un modo de vida o un único tipo de régimen podrían resultar ser los mejores para todos.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Aborto, liberalismo basado en los derechos y el, 135
Agape, contrastado con *areté*, 53, 65
Alejandría antigua, tolerancia de la anarquía en, 11
Amistad:
  inconmensurabilidad con el dinero, 50, 51
  y justicia, 57-59
Amor romántico, 18
  y matrimonio, 55
Areté, contrastado con *agape*, 53, 65
Aristóteles:
  como monista, 15
  sobre la amistad, 51
  y la jerarquía de las facultades humanas, 73, 76
  y la pluralidad de bienes, 51
  y la unidad de las virtudes, 53-54
Armonía, 14-15
Austin, J. L., citado, 67
Autonomía personal:
  ausencia de, 113-114
  como norma no necesariamente moderna, 114-115
  como un bien, 18, 105-106, 117, 119
  elementos constituyentes de la, 117
  variedades rivales de, 117-118, 119
  y el Estado-nación, 142, 143, 144
  y opciones de vida, 23, 116, 117
  y planificación urbana, 117-118, 120
  y pluralismo de valores, 116-117, 120
Autoridad:
  en el pensamiento de Filmer, 38
  en el pensamiento de Hobbes, 38
  en el pensamiento de Locke, 38
  política, 38, 152

Balcanes, 145-146, 149
Beckett, Samuel, 52
Bentham, Jeremy, 43, 105
Berlin, Isaiah, 12, 42-43, 45, 111, 112, 158
  «Dos conceptos de Libertad», 42-43
  citado, 54, 98-99, 112
  en relación a *Sobre la libertad* de Mill, 41-42
Bienes universales, e irreconciliabilidad, 17
Brasil, 115
Budismo, y tolerancia, 11
Buena vida, la:
  como ideal, 11-12
  diferentes concepciones de la, 27-29, 75, 77-78, 88
  singularidad indudable de la, 40-41, 42,43
  variedades de la, 13, 18, 19, 20, 32, 47, 57
  y autonomía personal, 113-114, 119
  Véase también Pluralismo de valores

Capitalismo:
  críticas al, 37
  y justicia, 27
  y modernidad, 33-34
China:

construcción nacional en, 146
economía de, 34
régimen postmaoísta en, 126
Ciencia, y sociedades tardomodernas, 34
Civilización occidental, tradiciones éticas en la, 22-23
Civilización:
universal, 42, 123, 138
versus cultura, 40
Clausewitz, Karl von, 144
Coexistencia:
pacífica, 30, 35-36, 155
y derechos humanos, 32, 123, 157-158
y Hobbes, 38
Véase también Modus vivendi
Comunitarismo, 137-141
críticas del liberalismo al, 137
Conservadurismo, incoherencia del, 68
Consociacionalismo, 147-148
Constant, Benjamin, 38, 142
Contrailustración, 139
y nazismo, 139
Convención de Naciones Unidas contra la Tortura, 133-134
Convenciones sociales, cambios en las, 57-58
Coraje, en diferentes culturas, 52
Cristianismo, como ideal dominante, 22-23
Cuba, 127-128
Culturas nacionales, 21, 142-143, 144

Declaración Universal de Derechos Humanos, 129
De Maistre, Joseph, 38
Democracia, 123
y nacionalismo étnico, 145-147
Derechos humanos:
amenazados por la anarquía, 150, 151
cambios en derechos básicos, 132
carácter convencional de los, 124
demandas en conflicto planteadas por los, 123-124, 131-132, 158
régimen mundial de los, 133-135
universales, 132-134,
y decencia, 128
y el Estado liberal, 24
y los regímenes políticos, 25, 31-32, 124-132
Véase también Justicia
Derechos, teorías de los, 60-63, 101-102, 131, 158
De Tocqueville, Alexis, 38
Diferencia:
inevitabilidad de la, 15
razonabilidad de la, 27
y conflicto, 15
Drogas:
uso de, 102, 105
legalización de las, 136
Dworkin, Ronald, 24, 26

Epicuro, amistad en, 52
Esclavitud, 59
España, y la monarquía, 143
Esquilo, 52
Estado liberal:
características del, 30-31
legitimado por conflictos de valores, 85-88
y justicia distributiva, 25-30
orígenes del, 11
Estado-nación, 142-143, 144-145, 146-147, 149
considerado como dado por los pensadores liberales, 142, 150
Véase también Soberanía nacional
Estado no liberal, características del, 30
Estados Unidos:
como Estado-nación, 146
consenso liberal en, 23-24
cuestión del aborto en, 135

discurso racista en, 94, 95
pluralismo en, 33
uso de drogas en, 102
y multiculturalismo, 136
Estilos de vida:
dependientes de objetivos, 74
en sociedades tardomodernas, 21, 23, 28-29, 114-116
inconmensurables, 57
irreconciliables, 18-20, 21
Véase también Autonomía personal
Ética:
coherencia en la, 56, 62, 63, 153
irrealismo en la, 78, 79
límites de la indagación racional en la, 13, 15
realismo en la, 75
realismo interno en la, 78-79
y conflictos de valor, 14, 18-19, 20, 50, 61-62, 152-153
Experimentación cultural, 11, 22
Expresión, libertad de, *véase* Libertad, de expresión

Familia, concepción de la justicia diferente en la, 110
Federalismo, 147
Filmer, Robert, 38
Filosofía de la historia, *véase* Historia, filosofía de la
Filosofía moral, 14. *Véase también* Ética
Filosofía política, 31, 158
como filosofía del derecho, 24, 25-26
y armonía, 14, 15
Véase también Ilustración
Francia, 115
y las culturas minoritarias, 143

Gran Bretaña, y monarquía, 143
Griegos, antiguos, 14
Guerra, 144
Habsburgo, imperio de los, 127
Hampshire, Stuart, citado, 33-34
Hart, Herbert, crítica a Rawls, 86-88
Hayek, Friedrich August von, 12, 24, 26-27, 49, 86, 152, 157
y la definición de la tradición liberal, 36-37
Herder, Johan Gottfried von, 40, 138-139
sobre el pluralismo de valores, 55
Hinduismo, 14
Historia, filosofía de la, 32-34, 156-157
Hobbes, Thomas, 36, 38, 44, 151, 154, 157
y la indiferencia a las creencias privadas, 35
y la tolerancia como coexistencia, 12, 13, 38
y la tradición liberal, 35-36
Humboldt, Wilhelm von, 40
Hume, David, 12, 37, 39, 124, 157
Humillación, 128

Idealismo, 139
Igualdad:
como bien fundamental, 62
e intereses humanos, 107-109
variaciones según los contextos, 110
y exigencias en conflicto, 109-111
Ilustración, 31, 139, 156, 158
escocesa, 37
francesa, 37
y universalismo, 139-140
Inconmensurabilidad:
de los bienes, 48, 50-51
de los placeres, 72-73
de los valores, 20, 49-58, 64-67, 109
en la ética, 64-65
rechazada por los filósofos, 62, 64-65
y diferencias culturales, 51-55
y juicios de valor, 69
India, 34, 147
Indonesia, 147

Ingeniería genética, 20, 133
Inmigración, *véase* Migración de masas
Instituciones comunes, necesidad de, 16, 141
Instituciones de mercado y derechos humanos, 27-28
Irrealismo, 77-78
Israel:
exigencias de justicia en, 17
sociedad plural en, 115, 147

Japón:
autonomía personal en, 114
como Estado-nación, 146
economía de, 34
uso de drogas en, 102
Jerarquía, hostilidad en la sociedad moderna a la, 14
Judaísmo, 14
Juicios morales a diferentes contextos, 70
Justicia:
aplicación de la, 151
neutralidad de la, 36
social, 25-26
teorías de la, 25, 26, 28-29, 47-50, 158
variaciones según las circunstancias de la, 29
venta de la, 58
y amistad, 57
y capitalismo, 27-28
y demandas en conflicto, 17-18, 24-25, 61, 97-98
y derechos, 26-27
y vida familiar, 110

Kant, Immanuel, 12, 29, 38, 40, 49, 86, 121, 142, 157
y las teorías de los derechos, 60-61

«La mayor libertad», carencia de significado de, 44, 112
Legalismo, 26-27, 136, 137, 151
Legitimidad de los regímenes, 123-129, 132, 138-139, 141, 152
y conflicto de valores, 85, 88, 152-153
Lenguaje moral, 66-67
Ley, imperio de la, 124-125, 150-151. *Véase también* Justicia
Liberalismo:
basado en derechos, y conflicto, 125, 134-136, 137, 156-157
como la persecución de un ideal, 12, 154
como tolerancia de diferentes modos de vida, 11, 12, 22, 123
e igualdad, 107-111
político, 26, 29, 85-86, 90, 127, 134
tradición del, 36-37, 141
y autonomía personal, 23, 117, 118-119, 120-121
y conflictos de valores, 61-62, 75-86, 107, 110, 121, 149, 154, 155, 158
y legalismo, 26, 136, 137, 150-151
y moral universal, 156, 157
y negociación política, 136-137, 149-150
y pluralismo, 30, 91, 158
y valores universales, 32, 126
Libertad:
como bien fundamental, 62
conflictos entre diferentes tipos de, 92-99, 111-112
negativa, 43-44, 111
y regímenes liberales, 86-88
Véase también Rawls, John
Libertad:
de expresión, 93-94, 95-96
de religión, 130, 151
tipos en conflicto de, 92-93, 95
Libre mercado, en el pensamiento liberal, 27-28, 34
Locke, John, 37, 38, 49, 157
y la tolerancia como régimen universal, 12
Males:

comparación de los, 59
universales, 81-82, 125, 128, 132-133, 152
Marx, Karl, crítica al capitalismo, 37
Matrimonio, diferentes concepciones culturales sobre el, 55
Migración de masas, 11, 21, 138, 144
Mill, James, 105
Mill, John Stuart, 38, 40-42, 44, 71-76, 142, 152, 157, 158
Sobre la Libertad, 40-41, 44, 101, 104
Utilitarismo, 72-73, 104
y jerarquía de los placeres, 72-74, 76, 77, 104
y limitaciones a la libertad, 101-104, 105, 107
Modernidad, 14
y sistemas económicos, 34
Modus vivendi:
como ideal, 11, 15-16, 30
como proyecto político, 36, 83, 85-86, 153
entre regímenes, 123
y derechos humanos, 133, 157
y liberalismo, 30, 45, 121, 123, 154, 155-157
y pluralismo, 16, 30, 158
Montaigne, Michel de, 37
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, sobre el pluralismo de valores, 55
Moros, 11

Nacionalismo étnico, 145
Necesidades humanas:
contradictorias, 19
en conflicto, 139
satisfechas por la coexistencia pacífica, 30
Nietzsche, Friedrich, 38, 71, 156
La gaya ciencia, citada, 71
perspectivismo de, 77-78, 80-81
Nozick, Robert, 24, 26, 27, 157
teoría de las limitaciones secundarias, 99-100
Nuevas tecnologías, 11, 35, 138
Nüremberg, juicios de, 133

Oakeshott, Michael, 12, 38, 44, 64, 158
citado, 63-64
Opciones de vida, 23, 79-80
Otomano, imperio, 11, 127, 133, 148

Parekh, Bhikhu, 114
Perfección, carencia de significado de la, 20, 53
Pirronismo francés, 37, 39
Planificación urbana, y autonomía personal, 117-118, 120
Platón:
como monista, 14
y razón como medio de llegar al consenso, 13
Pluralismo de valores, 16-17, 18-19, 20, 54, 83, 156
e irrealismo, 79
hostil al fundamentalismo, 32
ubicuidad del, 47-50
y autonomía personal, 116
y liberalismo, 30, 31-32, 35, 111, 154-155
y relativismo, 68
y sociedades tardomodernas, 20-21, 68
y subjetivismo, 69
Pluralismo:
en las sociedades tardomodernas, 13-14, 22, 30, 47, 54, 68
y liberalismo, 30, 91
Véase también Pluralismo de valores
Politeísmo, 14
Polonia, 115
Popper, Karl, 157
y la política como resolución de problemas, 106
Positivismo, e historia, 34

Privacidad, como derecho, 132
Problemas sociales, 106

Quietismo, 39

Rawls, John, 12, 142, 152, 153-154, 157
citado, 91
filosofía política de, 33
Liberalismo político, 88
liberalismo político de, 26, 27, 153
Obras escogidas, 97
principio de la diferencia de, 108
principio de la mayor libertad equitativa, 86-87, 88, 91, 102
teoría de la justicia, 24, 63, 86, 93, 153, 154, 158
Teoría de la justicia, citada, 88
y bienes primarios, 108
y las libertades básicas, 88, 89, 90, 91-92, 93-94, 97-98
y simplicidad de los principios liberales, 85, 89
y sistemas económicos, 28
Raz, Josep, 111, 113-117, 121
citado, 50, 54, 113, 115-116
La moral de la libertad, 114-115
Razonamiento práctico *versus* coherencia teórica, 63-64
Realismo:
en el pensamiento de Mill, 76
interno, 78-79
Regímenes liberales, *véase* Estado liberal
Regímenes políticos, *véanse* Legitimidad de los regímenes; Estado liberal
Relativismo, 62
y pluralismo de valores, 68
y valores inconmensurables, 67
Religiones universales, 31
Romanos, 11
Rousseau, Jean-Jacques, 38
peligrosa fantasía de, 141
y el ideal democrático de, 146
Rusia, 146

San Agustín, y la imperfección humana, 20
Shakespeare, William, 52
Sidgwick, Henry, 86
Singapur:
autonomía personal en, 114
libertad religiosa en, 131
Sistemas económicos:
en diferentes sociedades modernas, 34-35
y justicia, 27-28
Smith, Adam, 37-38
Soberanía nacional:
en el pensamiento liberal, 142
y protección de derechos humanos, 133-134
Sociedad plural, y tolerancia en, 11, 12-14
Spencer, Herbert, 86
Spinoza, Benedictus de, citado, 131
Stephen, James Fitzjames, 38, 105
Subjetivismo, 63, 68, 75
Sudáfrica:
apartheid en, 125
construcción nacional en, 146, 149
Suecia, 115

Tasmania, genocidio en, 133
Timor, 147
Tolerancia:
en la antigüedad, 11, 14
sin valor cuando no se puede hacer cumplir, 131-132
y consenso racional, 11-12, 13, 15, 35, 123, 159
y diferencias culturales, 39
y estado liberal, 11
y *modus vivendi*, 15-16, 44-45, 123, 155
y variedades de vida, 11, 13, 15, 22, 123

Tragedia, y opciones, 20, 58
Turquía, sociedad plural en, 115, 146

Ulster, 21
  exigencias de justicia en el, 17
Unión Europea:
  identidades plurales en la, 143
  y Estado-nación, 143-145
Utilitarismo:
  y conflictos de valores, 59, 61
  Véase también Mill, John Stuart

Valores universales, 17, 32, 82-83
  limitaciones de los, 19
  y justicia, 29-30
  y liberalismo, 82
Valores:
  comunes, innecesarios, 15-16
  conflictos de, 19, 30, 59, 62-63, 82-83, 112-113
  dependientes del contexto, 71
  inconmensurables, 20, 49-57
  y legitimación de regímenes liberales, 85
Vico, Giambattista, sobre pluralismo de valores, 55
Virtudes:
  en culturas diferentes, 52-53
  mutuamente excluyentes, 53
  universales, 18
Voltaire, citado, 13

Walzer, Michael, 110
Wittgenstein, Ludwig, citado, 58, 70

John Gray Las dos caras del liberalismo

En este libro, John Gray sostiene que en el pensamiento liberal siempre han coexistido dos filosofías incompatibles. En una de ellas, el liberalismo es una teoría de consenso racional universal que permite alcanzar el mejor modo de vida posible a toda la humanidad. En la otra es el proyecto de búsqueda de unas condiciones de coexistencia pacífica entre diferentes regímenes y modos de vida.

Gray considera que el liberalismo de consenso racional es anacrónico en una época en que, en la mayoría de las sociedades tardomodernas, coexisten varios modos de vida. El futuro del liberalismo reside en el proyecto de *modus vivendi* señalado por primera vez en los escritos de Thomas Hobbes. En el curso de su argumentación, Gray presenta una nueva interpretación de la tolerancia liberal y sostiene que el pluralismo de valores en el campo de la ética puede dar apoyo a una concepción revisada de los derechos humanos universales.

Esta obra, de una complejidad paradójicamente accesible para todo tipo de lectores, será de gran interés para todos aquellos que sientan un cierto interés en los terrenos del pensamiento político, la filosofía moral y política, la teoría social y crítica y los estudios culturales.

Diseño: Mario Eskenazi